



HERMENÉUTICA Y RECONOCIMIENTO.
LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN EN PAUL RICOEUR Y SU RECEPCIÓN EN
EL PENSAMIENTO ESPAÑOL

Tesis doctoral presentada por:
D. Francisco José García Lozano

Dirigida por:
D^a. Juana Sánchez-Gey Venegas
D^a. María del Carmen Lara Nieto

Madrid
2013

ÍNDICE

| | |
|--------|---|
| SIGLAS | 5 |
|--------|---|

BLOQUE I: CUESTIONES PRELIMINARES

| | |
|--|----|
| 1. Introducción | 7 |
| - Acotación histórico-filosófica de la investigación | 7 |
| - Aspectos formales de la investigación | 13 |
| 2. Delimitación de la problemática | 20 |
| - La mediación como método | 20 |
| - Una genealogía de la teoría de la acción en Ricoeur: caracterización general de sus etapas | 23 |

BLOQUE II: ETAPAS DEL PENSAMIENTO DE RICOEUR EN TORNO A LA ACCIÓN

| | |
|---|-----|
| 1. Primera etapa: Los conceptos de “acción”, “persona” e “intencionalidad” en la <i>Filosofía de la voluntad</i> | 28 |
| §1 Acotación preliminar de la posibilidad de un concepto de acción desde la corporalidad de la persona | 28 |
| §2 El problema de la acción desde la Modernidad hasta su ruptura: de Descartes a Kierkegaard | 42 |
| - <i>Mediación y apropiación del yo pensante: Descartes y Kant</i> | 42 |
| - <i>Mediación y apropiación del yo culpable: Kierkegaard</i> | 62 |
| §3 Recapitulación y conclusiones provisionales | 75 |
| - <i>La configuración de la finitud práctica</i> | 83 |
| - <i>La configuración de la infinitud práctica</i> | 86 |
| - <i>La síntesis práctica de finitud e infinitud: el sentimiento</i> | 89 |
| §4 El problema de la acción en la filosofía contemporánea | 97 |
| - <i>Intencionalidad de la conciencia y su función en el acto voluntario</i> | 100 |
| - <i>La estructura eidética de La simbólica del mal: de la labilidad a la culpa</i> | 106 |
| §5 Conclusiones provisionales: primeros pasos a una hermenéutica de la acción desde <i>La simbólica del mal</i> | 108 |
| - <i>El simbolismo de la mancha en relación con el acto voluntario</i> | 113 |
| - <i>Función simbólica de los mitos del origen del mal y acción humana</i> | 116 |

| | |
|---|----------------|
| 2. Segunda etapa: El conflicto de las interpretaciones I. La hermenéutica del símbolo | 121 |
| §6 Hermenéutica amplificadora y hermenéutica reductora | 121 |
| - <i>La hermenéutica amplificadora de la fenomenología de la religión</i> | 123 |
| - <i>La hermenéutica reductora del psicoanálisis freudiano y la reflexión filosófica del símbolo</i> | 133 |
| §7 El camino hacia un “otro” en el conflicto de las interpretaciones | 148 |
| - <i>Hegel y la teleología del Cogito: la desproporción fenomenológica</i> | 149 |
| - <i>Para una “hermenéutica general”. Estructuralismo y hermenéutica</i> | 170 |
| - <i>Críticas a la concepción del mito desde una perspectiva hermenéutica</i> | 177 |
| 3. Tercera etapa: El conflicto de las interpretaciones II. La ruptura en el continuo de las hermenéuticas simbólicas y textuales | 189 |
| §8 Breve recapitulación de las temáticas expuestas | 189 |
| - <i>Explicitación de las tesis metodológicas de Ricoeur</i> | 189 |
| - <i>Aportes del estructuralismo a la concepción de un método explicativo para las ciencias humanas</i> | 192 |
| §9 La confrontación al modelo clásico de la hermenéutica del texto | 200 |
| - <i>La evolución de la hermenéutica: Schleiermacher y Dilthey</i> | 201 |
| - <i>La aporía de la hermenéutica “desregionalizada”</i> | 215 |
| §10 La radicalización de la hermenéutica en la filosofía contemporánea | 217 |
| - <i>Heidegger: hacia una teoría de la “comprensión (de sí)” como base para una hermenéutica del sí mismo</i> | 218 |
| - <i>La tarea hermenéutica heideggeriana frente a la hermenéutica clásica</i> | 226 |
| - <i>Consecuencias éticas de la “comprensión (de sí)” en la hermenéutica del sí mismo</i> | 233 |
| - <i>Gadamer: el retorno a la epistemología</i> | 238 |
| - <i>De la “conciencia histórica efectual” al anuncio de una “hermenéutica del distanciamiento”</i> | 245 |
| - <i>Las aporías de la radicalización de la hermenéutica</i> | 247 |
| §11 Fenomenología y hermenéutica tras el viraje ontológico: recapitulación y conclusiones provisionales | 250 |

BLOQUE III: PRELIMINARES PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA ACCIÓN

| | | |
|-----|---|-----|
| 1. | Primera etapa. La hermenéutica del distanciamiento | 262 |
| §12 | Formulación y delimitación | 262 |
| §13 | Discurso y sentido | 265 |
| §14 | Discurso, textualidad y obra | 277 |
| 2. | Segunda etapa. De la teoría del texto a la teoría de la acción | 287 |
| §15 | Redefinición de la explicación y la comprensión ante la textualidad | 288 |
| §16 | Posibilidad de una teoría de la acción en el pensamiento de P. Ricoeur | 312 |
| §17 | Conclusiones provisionales: acotación de la problemática de la ipseidad | 321 |

BLOQUE IV: NARRATIVIDAD Y ETHOS. HACIA UNA HERMENÉUTICA GLOBAL DE LA ACCIÓN

| | | |
|-----|--|-----|
| 1. | Primera etapa. Hermenéutica de la acción y poética del sí-mismo. Primeros pasos para una definición de la identidad personal a partir de la noción de identidad narrativa | 333 |
| §18 | Mismidad e ipseidad: delimitación hermenéutica y fenomenológica de la cuestión | 336 |
| §19 | La imaginación narrativa: estructura del poder-hacer | 364 |
| | - <i>Las bases de la acción (I): la esquematización de la imaginación</i> | 366 |
| | - <i>Las bases de la acción (II): hacia una teoría fenomenológica de la memoria</i> | 375 |
| 2. | Segunda etapa. La hermenéutica de la acción aplicada a la ética y la moral | 388 |
| §20 | Intencionalidad y norma (I): la primacía de la ipseidad | 391 |
| | - <i>La ipseidad con el otro: la amistad tratada hermenéuticamente</i> | 395 |
| | - <i>Solicitud y norma</i> | 401 |
| §21 | Intencionalidad y norma (II): la perspectiva de la prescripción | 405 |
| §22 | Hacia una “teoría del reconocimiento” | 420 |
| | - <i>La identificación</i> | 422 |
| | - <i>El reconocerse a sí mismo</i> | 425 |
| 3. | A modo de conclusión. La hermenéutica de la acción aplicada a la política: lo justo y el reconocimiento | 431 |

CONCLUSIONES

| | |
|---|-----|
| El camino ricoeuriano del <i>hombre lábil</i> al conato del <i>hombre capaz</i>: el reconocimiento responsable | 437 |
|---|-----|

ANEXO

| | |
|---|-----|
| La hermenéutica en España: la recepción de la obra y pensamiento de Paul Ricoeur en España | 444 |
|---|-----|

| | |
|----------------------------------|-----|
| <i>La hermenéutica en España</i> | 444 |
|----------------------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| <i>La recepción de la obra y pensamiento de P. Ricoeur en España</i> | 449 |
|--|-----|

BIBLIOGRAFÍA

| | |
|---|-----|
| <i>Obras y artículos de Paul Ricoeur utilizados</i> | 461 |
|---|-----|

| | |
|--------------------------------|-----|
| <i>Bibliografía secundaria</i> | 466 |
|--------------------------------|-----|

| | |
|------------------------------|-----|
| <i>Recursos electrónicos</i> | 474 |
|------------------------------|-----|

SIGLAS

- CC** *La critique et la conviction.* (Hay traducción: *Crítica y convicción.* Madrid: Editorial Síntesis, 2003)
- CI** *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.* (Hay traducción: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003)
- CR** *Parcours de la reconnaissance. Trois études.* (Hay traducción: *Caminos del reconocimiento. Tres estudios.* Madrid: Trotta, 2005)
- DA** *Le discours de l'action.* (Hay traducción: *El discurso de la acción.* Madrid: Cátedra, 1988)
- FC** *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité.* (Hay traducción: *Finitud y culpabilidad.* Madrid: Taurus, 1969)
- FI** *De l'interprétation -essai sur Freud.* (Hay traducción: *Freud: una interpretación de la cultura.* México: Siglo XXI, 1970).
- HA** *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción [compilación de textos].* Buenos Aires: Ed. Docencia, 1985.
- HV** *Historie et vérité.* (Hay traducción: *Historia y verdad.* Madrid, Encuentro Ediciones: 1990)
- J** *Le juste.* (Hay traducción: *Lo justo.* Madrid: Caparrós Editores, 1999)
- LG** *Liebe und Gerechtigkeit.* (Hay traducción: *Amor y justicia.* Madrid: Caparrós Editores, 1994)
- MH** *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* (Hay traducción: *La memoria, la historia, el olvido.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010)
- SA** *Soi-même comme un autre.* (Hay traducción: *Sí mismo como otro.* México: Siglo XXI, 2006)
- TA** *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II.* (Hay traducción: *Del texto a la acción.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000)
- TI** *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning.* (Hay traducción: *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido,* México: Siglo XXI, 2003)
- VI** *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire.* (Hay traducción: *Lo voluntario y lo involuntario I: El proyecto y la motivación.* Buenos Aires: Docencia, 1986. *Lo voluntario y lo involuntario II: Poder, necesidad y consentimiento.* Buenos Aires: Docencia, 1988)

Elaboramos una serie de siglas con la intención de agilizar la lectura de esta tesis. Hemos de señalar que se citan en siglas aquellas obras de Ricoeur que consideramos esenciales para la articulación argumentativa de nuestro trabajo, por lo que otras obras de Ricoeur se citarán siguiendo el modelo de citación normalizado. Cuando la obra está traducida y es asequible, tanto las citas como los números de páginas abarcan, normalmente, la traducción al español respectiva. En alguna ocasión se cita tanto el original como la traducción de la obra. Si la obra no está traducida o si la traducción es difícil de conseguir, se cita por la versión original solamente.

BLOQUE I: CUESTIONES PRELIMINARES

1. Introducción

- *Acotación histórico-filosófica de la investigación*

El propósito de la presente tesis es abordar el estudio de la Teoría de la Acción y su vínculo con la hermenéutica en la obra de Paul Ricoeur. Motiva nuestra elección del tema el hecho de que, en la actualidad, la hermenéutica ocupa un lugar fundamental dentro de los estudios filosóficos. La hermenéutica, de hecho, se ha ganado un lugar propio y diferenciado dentro del atomizado marco de "tradiciones" de pensamiento contemporáneo, siendo la *koiné* o el lenguaje común de la tardomodernidad¹. El siglo pasado estuvo marcado por la estela de Heidegger, cuya filosofía en torno a la "constitución del sentido" ha sido considerada a menudo como el hilo conductor y denominador común del pensamiento filosófico contemporáneo². Sin embargo, lo heterogéneo de las propuestas filosóficas del siglo pasado y el agotamiento de muchas de ellas ha propiciado que la hermenéutica se haya manifestado como el nuevo paradigma de la modernidad. Tal preponderancia se debe, especialmente, a que la hermenéutica propone un método más afín a la realidad del siglo XXI, en el sentido de que resulta más eficaz para abordar problemáticas tales como la libertad de acción, la responsabilidad moral, la identidad, la individualidad, entre tantas otras. Hablamos de problemáticas al tratar los conceptos de "libertad" o de "responsabilidad", puesto que en nuestra sociedad occidental, que se caracteriza por el pensamiento fragmentado, por las comunicaciones globalizadas y por el predominio de la tecnología, tales nociones se encuentran en crisis o, por lo menos, necesitan ser reinterpretadas³. La obra de Paul

¹ Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991. pp. 60-61.

² Cfr. Gadamer, H.-G. (ed.). *Das Problem der Sprache*. 8. Deutscher Kongress für Philosophie, Heidelberg 1966.

³ Algún autor como J. Grondin relaciona el renacer de las cuestiones hermenéuticas a crisis epocales. Según Grondin, "Aunque estos momentos han sido detectados a menudo retrospectivamente, es decir, desde la óptica de la historiografía actual, se puede decir que estaban relacionados con experiencias de rupturas de tradiciones que provocaron un interés más intenso por el problema de la interpretación y su

Ricoeur, a nuestro juicio, se inserta en este contexto fragmentario, buscando dentro del mismo las posibilidades de unificación y conceptualización de aquellas problemáticas precisamente a partir de esta heterogeneidad de posiciones y temáticas características de nuestra actualidad. Esbozaremos, a continuación, las consecuencias histórico-filosóficas de la noción de sujeto que se han ido fraguando desde las tesis cartesianas que dieron impulso al pensamiento de la Modernidad, orientando tal cuestión desde la perspectiva que permitirá a Ricoeur elaborar su propio proyecto hermenéutico. Dicho de otro modo: ya que una de las cuestiones fundamentales del pensamiento de Ricoeur es precisamente abordar la estructura misma del ser humano, hemos de atender a cómo se ha venido entendiendo el ser humano desde el proyecto de la Modernidad, y qué implicaciones de tal concepción de la persona hemos heredado hasta los tiempos actuales.

En efecto, el mundo actual, a pesar de caracterizarse por la proliferación de medios y del intercambio cada vez más abundante de información, que supuestamente brindaría más seguridad y control en los diferentes aspectos de la vida cotidiana, es percibido por el hombre como un lugar hostil, incierto, anónimo, caótico. Se podría decir que la situación presente se mantiene dentro del marco diagnosticado por diversos autores de principios del siglo XX, que refiere directamente a la pérdida de sentido del individuo, junto a su consiguiente búsqueda de identificación con algún patrón “seguro” que afiance sus hábitos y creencias. Y, curiosamente, tal pérdida de sentido es debida precisamente a un intento de afianzar la individualidad comprendida como un sujeto que se enfrenta al mundo y que, en cualquier caso, nos sería lo más fácil de conocer para nosotros mismos, primando así una visión teórica del ser humano en la que todo autoconocimiento deviene absolutamente cierto y seguro. Frente a esta concepción del ser humano como sujeto teórico que se ha enfrentado fallidamente *a la* realidad, es lógico que desde la filosofía se busquen respuestas acerca de quién es el hombre y cómo puede ser definido desde el punto de vista de las teorías prácticas, que se cuestionan acerca de la dimensión ética y política humana. Tal dimensión no puede, por tanto, ser entendida sin más desde una perspectiva teórica, apegada a esa fragmentariedad de la que la misma sociedad actual hace gala (fragmentariedad de opiniones, discursos sobre el ser humano y la realidad incompatibles entre sí incluso), si bien tampoco puede

teoría hermenéutica", en Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Madrid: Herder, 1999. p. 43.

omitirse esta dimensión: en el caso de Ricoeur, basta recordar su debate constante con vertientes más apegadas a una visión teórica (u objetivista, según venimos utilizando aquí tales términos) tales como el estructuralismo lingüístico o las teorías semánticas del lenguaje que presuponen una cierta despersonalización en el tratamiento respecto a la esencia del hombre.

En esta sociedad cambiante, la razón, fuente en última instancia de la configuración del ser humano como sujeto, ha llegado incluso a ser puesta en duda, duda que alcanza directamente a su método y, en definitiva, a una definida epistemología que sufre las consecuencias de la actual fragmentariedad y anula la potestad apodíctica del discurso racional mismo. A lo largo de los siglos XIX y XX, las diversas corrientes filosóficas han intentado encontrar explicaciones a las problemáticas prácticas del ser humano, especialmente ante los progresivos cambios experimentados a partir de la industrialización creciente de las sociedades. Casi de un modo paradójico, la mayoría de los modelos explicativos sobre el ser humano en tanto que ser práctico se movían dentro de un marco más teórico que práctico (siendo fieles así al concepto mismo de “explicación”, por otra parte). Así, se sucedieron el positivismo lógico, el marxismo, el existencialismo, las filosofías analítico-lingüísticas, el racionalismo crítico, la teoría de los sistemas, por mencionar algunas de las corrientes más relevantes. Si observamos el derrotero que ha seguido el pensamiento occidental post-*ilustrado*, podemos constatar a simple vista que, partiendo del predominio de la razón *centrada en su ámbito epistemológico*, el campo filosófico se ha volcado cada vez más hacia teorías que se caracterizan por ser conscientes de la importancia del ámbito de la experiencia como constitutiva de la identidad, aún en la configuración de la llamada “razón occidental”. Esta constitución de la identidad a partir de la experiencia no es unívoca ni inocente. Atendiendo al desarrollo de esta razón objetiva, la epistemología que ha llevado a cabo ha implicado una paulatina pérdida de la autonomía del sujeto, como puede verse desde los comienzos de la Modernidad con las críticas a la noción de sujeto elaboradas por D. Hume. Si bien con excepciones notables (como pueda ser el caso de la autonomía de la voluntad kantiana), este énfasis en el aspecto experiencial ha forzado al pensamiento lógico-racional a replantearse la cuestión del individuo libre como una feliz quimera que inevitablemente ha de desaparecer. En definitiva, puede apreciarse la gran paradoja del pensamiento racional-objetivo: siendo la razón la fuente de comprensión del mundo y del sujeto (especialmente del sujeto), el mismo discurso de

ésta acaba anulando la potestad del autoconocimiento y de la propia autonomía de la persona.

Sin embargo, no todas las teorías que han hecho énfasis en la cuestión de la experiencia se han demarcado en el polo objetivista de la realidad para explicar el polo subjetivo correlativo (que vendría a ser, en definitiva, la comprensión del ser humano). Dentro de este panorama, la hermenéutica pasó a ser considerada un instrumento privilegiado para abordar la dimensión experiencial humana. Particularmente en Ricoeur, la hermenéutica ha logrado un primer plano dentro de su filosofía por cuanto manifiesta la mediación humana entre el ser y el sentido que se realiza en y por el lenguaje como dialéctica de términos opuestos. En otras palabras, es a través del método hermenéutico como la ontología del sí mismo y la significatividad que concierne a la persona tienen un punto de encuentro en el discurso, único lugar donde se puede poner de manifiesto el diálogo entre aquellos contrarios que se han configurado a lo largo de la historia de Occidente.

Indaguemos, por tanto, en un aspecto esencial de esta cuestión: esta razón objetivista no sólo surge como una suerte de “espontaneidad” de las ciencias positivas que se vienen configurando desde los siglos XVII-XVIII; más bien, la propia comprensión metafísica de la razón y su alcance sentaba, paralelamente, las bases de una comprensión despersonalizada del mundo, a la par que una consecuente despersonalización del sujeto a través de ese énfasis por la comprensión de la experiencia objetiva del mundo, comprensión que se limitaba metodológicamente al modelo de explicación. Al respecto, es interesante destacar que si, por una parte, lo que conocemos como metafísica “tradicional” recurre a un lenguaje generalizante y abstracto, paralelo en definitiva al modelo de comprensión de lo real en tanto que objetivo, la nueva hermenéutica elige conceptos más bien mediadores, elaborados sobre la base del lenguaje simbólico, con el propósito de lograr una coimplicación con la realidad vivida por el hombre. Es este cambio de registro de lenguaje una de las vías fundamentales para atacar el problema de la subjetividad humana sin concluir por despersonalizarla desde una metodología explicativa. Así, pues, con la hermenéutica se abandona el ideal de la configuración de un *autós* “inteligible” mediante la razón epistemologizada, de un ser idéntico a sí mismo (debido a la primacía del autoconocimiento, en definitiva), para encarar la comprensión del “yo” a partir de su situación histórica, en el aquí y ahora, de su experiencia de vida que es, básicamente, fragmentaria. No se trata, por tanto, de desdeñar sin más el recorrido histórico-filosófico

de la noción de sujeto, que ha acabado minando sus propios fundamentos, cuanto más bien de articular los conceptos fundamentales que se han alcanzado, junto a las consecuencias epistemológicas y metafísicas de los mismos, para así reubicarlos desde una teoría hermenéutica que dé cuenta de ellos según sus limitaciones propias.

Dentro de esta perspectiva, la filosofía de Paul Ricoeur pretende, de alguna manera, “superar” el carácter fragmentario del pensamiento occidental, comenzando por el reemplazo del Cogito cartesiano por el Cogito integral. A través de la postulación del dualismo dramático de lo voluntario y lo involuntario en tanto reformulación del dualismo cartesiano, Ricoeur propone una unidad entre conciencia y cuerpo que es anterior a la constitución del “yo”. La búsqueda, entonces, consiste en lograr identificar un “yo” auténticamente humano. Dentro de este programa consistente en explorar, según Ricoeur, “la experiencia viva y sus significaciones”, se establecerá un diálogo entre disciplinas y pensamientos mayormente contemporáneos. De este modo, la propuesta de Ricoeur se convertirá, a lo largo de sesenta años de producción crítica, en un verdadero paradigma “totalizador” de las corrientes de pensamiento preponderantes a lo largo del siglo XX⁴.

En este sentido, desde los comienzos mismos de su obra, cuando proyecta la *Filosofía de la Voluntad*, Ricoeur ha prestado especial atención a la esfera de la *praxis*. Dentro de su propuesta, se puede rastrear, en relación con el campo de lo práctico, una filosofía de la acción que se vincula estrechamente con la dimensión fenomenológica, hermenéutica, lingüística, ética y política. Hasta el momento, dicha filosofía de la acción no ha sido objeto de una elaboración sistemática. Sin embargo, como antes señalamos, la obra totalizadora de Ricoeur brinda un terreno fértil para una posterior sistematización del accionar humano⁵. Otra ventaja que nos ofrece la filosofía de

⁴ Cfr. Cragnolini, M. “Paul Ricoeur, una filosofía del diálogo”. En: [http://www.fce.com.ar//detalles libro.asp? IDL=3089](http://www.fce.com.ar//detalles_libro.asp?IDL=3089) (consulta el 14 de marzo de 2009).

⁵ Uno de los aspectos más relevantes al respecto es considerar la responsabilidad no ya a corto plazo, ni tampoco aplazar la cuestión a una suerte de “responsabilidad infinita” que quedase fuera del campo de lo efectivo. Al respecto, las palabras de Casarotti son enriquecedoras: “La naturaleza, que hasta el momento había sido nuestro abrigo, se encuentra ahora a nuestro cuidado, y exige que atendamos a los efectos futuros de nuestros actos actuales. La relación «actuar humano – mundo habitable» parece ahora invertida y cualitativamente diferente” (Casarotti, E. *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*. Córdoba (Argentina): EDUCC, 2008. p. 27). No obstante, en este trabajo no nos centraremos en una ética de la responsabilidad proyectada a un futuro sostenible, sino que más bien nos centraremos en la delimitación

Ricoeur es el hecho de que gracias a la preponderancia que el “acto voluntario” ocupa en la mayor parte de sus escritos, es posible obtener una lectura “guiada” acerca del accionar⁶ humano que involucre las perspectivas filosóficas, lingüísticas y políticas más sobresalientes, partiendo desde *Le volontaire et l'involontaire* (1950) hasta el *Soi-même comme un autre* (1990) y obras posteriores como *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) y su último trabajo *Parcours de la reconnaissance* (2004).

Efectivamente, la acción voluntaria ocupa buena parte de la Antropología Filosófica de Paul Ricoeur, que busca encontrar una respuesta plausible a la pregunta kantiana de “¿Qué es el hombre?”. La indagación acerca del accionar voluntario humano en relación con lo que será en nuestro autor una “ontología del sí mismo” implica tener en cuenta el hecho de que la acción debe ser estudiada a partir de su imbricación en conceptos tales como la “intención”, el “agente”, la “identidad”, entre otros. Tales conceptos o categorías deben ser pensados, asimismo, en vinculación con el sujeto del acto voluntario, el sujeto que elige su accionar, y que siempre se encuentra en el comienzo y en el final de la elección. Así, pues, la elección es siempre sobre el sí mismo, cuyo accionar, en virtud de su carácter de existente abierto al fuera de sí, está

de la ética hermenéutica de Ricoeur para así asentar un espacio mínimo sobre el que cualquier posible indagación ulterior pudiese resultar fructífera.

⁶ Utilizamos el término “accionar” en vez del más común “actuar” por varios motivos: 1) “actuar” es un término que, si bien se utiliza a lo largo de la historia de la filosofía para atender al respecto práctico del ser humano, precisamente por ello, a su vez, arrastra una serie de connotaciones que atienden a una perspectiva subjetivista de la que Ricoeur se quiere demarcar parcialmente; 2) la misma bibliografía en torno a Ricoeur ha asentado este término en su traducción al referirse igualmente al respecto práctico de su hermenéutica; 3) en definitiva, “accionar” aquí se especifica como una noción que va más allá del correlato clásico sujeto-objeto y que tiene en cuenta a su vez la dimensión interpretativa insoslayable del ser humano. Sin embargo, hemos de reconocer una polisemia en la misma utilización que hace Ricoeur del término “acción”. De hecho, en sus primeras obras el autor emplea, a veces, de forma intercambiable vocablos como “acción”, “acto”, “conducta”, “comportamiento”, e incluso en alguna ocasión utiliza los términos “acción” y “acontecimiento” como sinónimos (VI, 191). Aún así, como él mismo reconocerá, bajo la “acción” él incluye no sólo el “decir” ordinario, sino su consecuencia, “la acción ordinaria”, la acción en sus aspectos narratológicos y la acción como imputación personal y responsable: “*al decir, en la medida que es un hacer, a la acción ordinaria en la medida en que es una intervención en el curso de las cosas, a una narración en la medida en que es la narrativa unificadora perteneciente a una vida que se extiende en el tiempo, y finalmente a la capacidad de imputarse a uno mismo o a los demás la responsabilidad por el actuar*”, Ricoeur, P. “De l’esprit”, en *Revue philosophique de Louvain* 92 (1994), p. 248.

condicionado por el hecho de estar siempre situado en el mundo: por su trama vital. Precisamente, el aspecto vivencial de las acciones es el que justifica el recurso a la hermenéutica, del que antes hablamos, y el avance de la indagación del accionar humano a las esferas de lo analítico-público, de lo fenomenológico, de lo hermenéutico, de lo ético y de lo político.

- Aspectos formales de la investigación

Nuestro objetivo fundamental será una reconstrucción de la Teoría de la Acción y su enlace con la hermenéutica en la obra de Paul Ricoeur. Tal reconstrucción es esencial para establecer una sistematización de la Filosofía de la Acción que abarque los distintos planos: el lingüístico, el fenomenológico, el hermenéutico, el ético y el político. *Estos planos serán tratados con exhaustividad tal y como se menciona en el plan de trabajo expuesto a continuación.* Asimismo, señalamos que, mediante esta sistematización, es posible establecer una hermenéutica del sí mismo que devuelva al “Cogito quebrado”, *es decir, a ese sujeto teórico de la Modernidad que ha devenido fragmentario*, su carácter integral.

a) Aportes y objetivos

Con nuestro trabajo, pretendemos contribuir a una profundización del modelo hermenéutico delimitado por Ricoeur desde un punto de vista específico: la íntima vinculación que podemos encontrar entre hermenéutica y acción. Esta contribución se encontrará enmarcada, dado el modelo de aproximación filosófica de Ricoeur a las problemáticas señaladas, dentro de un intenso debate con una serie de posiciones filosóficas pasadas y presentes, debate que, como veremos, no tiene la pretensión de erigir un sistema más, sino que más bien pretende la articulación de los elementos esenciales de estas teorías a la luz de una comprensión hermenéutica previa. Para ello, nos proponemos una serie de objetivos específicos que permitirán la articulación global del objetivo principal antes señalado, y tales objetivos estarán formalmente presentados según dos perspectivas complementarias: a) una reconstrucción de los conceptos de sujeto y acción desde la herencia de la Modernidad (perspectiva diacrónica); b) una

exposición crítica del debate en torno a la constitución del sujeto y su acción con autores contemporáneos de Ricoeur que también han asumido la pérdida del valor epistemológico y ontológico del sujeto moderno (perspectiva sincrónica). Dicho esto, enunciamos los objetivos específicos:

- 1) Lograr una reconstrucción del sistema filosófico de Paul Ricoeur desde una categoría fundamental de su pensamiento: la acción.
- 2) Ubicar en un nivel antropológico-trascendental determinadas categorías del pensamiento de Ricoeur tales como “libertad” y “bien práctico”, entre otras.
- 3) Profundizar en el enlace existente entre la ética y la hermenéutica de la acción a través de la textualidad narrativa y la fenomenología.
- 4) Continuar el debate de Ricoeur con otras filosofías de la acción orientadas a la cuestión de la justicia y el derecho, tales como la teoría política de J. Rawls o las reflexiones de H. Arendt.

Por ahora, hemos de remarcar que estos objetivos atienden a la prosecución del objetivo fundamental, a saber: una descripción del itinerario de la Teoría de la Acción en la obra de Paul Ricoeur que, a través de aspectos lingüísticos, fenomenológicos, hermenéuticos, éticos y políticos, nos permita alcanzar resultados específicos en torno a la estructuración esencial de la teoría de la acción del autor, bajo la forma de una reconstrucción del Cogito quebrado mediada por una hermenéutica del sí mismo que viene posibilitada por esa misma filosofía de la acción.

b) Metodología y plan de trabajo

Este trabajo se divide en cuatro grandes bloques, con el objeto de atender a diversos aspectos de consideración de la teoría de la acción tal y como la entiende Ricoeur desde su comprensión hermenéutica.

- 1) El primer bloque, además de presentar de modo genérico la situación en la que se encuentra la filosofía de Ricoeur y mostrar las pretensiones de la misma, busca esbozar qué sea el método para nuestro autor, en tanto que es comprendido como mediación y, por ende, qué sea a su vez mediación en el específico sentido

hermenéutico en el que manejamos tal concepto. A continuación, señalaremos los aspectos fundamentales sobre los cuales iremos reconstruyendo la cuestión de la acción en Ricoeur. Primeramente, debemos dejar en claro cuál es el método filosófico de Ricoeur, que permanece constante a lo largo de toda su obra y que se centra en el concepto de mediación. El estudio del aspecto metodológico es insoslayable, por cuanto el método, el sistema expositivo y la teoría son inseparables. En efecto, el estilo argumentativo de Ricoeur sigue un mismo esquema: la puesta en diálogo de dos posturas filosóficas para intentar llegar a una “síntesis” que reconcilie los opuestos. Ricoeur llama a esta síntesis “mediación”. Este aspecto se encuentra en este primer bloque del trabajo.

2) En el segundo bloque, nos centraremos en la perspectiva diacrónica que señalamos con anterioridad. A lo largo de tres etapas, esbozaremos un recorrido por las distintas fases de la obra de Ricoeur, comenzando por sus primeros trabajos filosóficos hasta llegar a *Soi-meme comme un autre*. En este punto, recurriremos a la extensa bibliografía existente, tanto sobre Ricoeur como sobre los distintos autores que influyeron en su obra en cuanto al concepto de “acción” se refiere, a la vez que iremos cotejando distintos escritos de nuestro autor. Como Ricoeur elabora su propio sistema conceptual a partir de la reinterpretación y la reformulación de los conceptos ideados por los autores con los cuales discute, iremos exponiendo tales nociones en cada autor.

- En la primera etapa, partiendo de su proyecto de una *Philosophie de la volonté*, rastreadremos los conceptos de “acción”, “persona” e “intencionalidad”, tomando como punto de partida las propuestas del existencialismo cristiano y de la fenomenología de Husserl, *habiendo recorrido previamente la cuestión de la subjetividad desde Descartes hasta Kierkegaard*. En este punto retomaremos la idea que ya de alguna manera Ricoeur esboza en el capítulo final de *La simbólica del mal*: la necesidad del establecimiento de una hermenéutica para entender el accionar humano desde la perspectiva del lenguaje humano. Esto nos permitirá proponer un simbolismo de la acción.

- En la segunda etapa, a partir de las conclusiones provisionales que hayamos obtenido, nos centraremos en la elucidación de los conceptos de hermenéuticas reductoras y hermenéuticas amplificadoras tal y como las entiende Ricoeur. Precisamente, es a partir de la postulación de estos dos tipos de hermenéutica que Ricoeur plantea lo que él llama “el conflicto de las interpretaciones” dentro de su

filosofía. *Nos centraremos fundamentalmente en la “arqueología del Cogito” que expone la teoría freudiana y que ha supuesto un duro golpe para las teorías que defendían la autofundamentación de la subjetividad.* Por último, nos centraremos en los estudios de *Soi-meme comme un autre* para reconstruir la llamada Teoría de la Acción en los diferentes niveles planteados anteriormente, al mismo tiempo que iremos cotejando este trabajo principal de Ricoeur con otras obras suyas, particularmente los trabajos sobre el discurso de la acción y los que vinculan la hermenéutica a la acción. Una vez delimitada la cuestión de las hermenéuticas reductoras, nos internaremos en la cuestión de las hermenéuticas amplificadoras, que, en vez de centrarse en la arqueología de la subjetividad, buscan la reconstrucción de un sentido de acuerdo con una finalidad determinada, por lo cual el significado de los acontecimientos históricos y de las acciones humanas encuentra su razón de ser en los hechos que suceden, y no en los que anteceden, por lo que un análisis del concepto de libertad que se implica con esta hermenéutica amplificadora del Cogito resultará necesario. Finalizadas estas dos instancias, abordaremos la arqueología y la teleología de la conciencia en la acción humana a modo de resumen y, por último, expresaremos el conflicto de las interpretaciones en Ricoeur, partiendo esta vez de la confrontación entre estructuralismo y hermenéutica. Esta exposición acerca del conflicto de las interpretaciones, teoría que no sólo afecta a la concepción ricoeuriana de la historia, sino también de la acción humana, será fundamental para cuando, en un momento posterior de nuestro trabajo, abordemos el estudio de la Teoría de la Acción en relación con la historia, en trabajos como *Comprensión e historia*, *el Sí mismo como otro* y *Hermenéutica y Acción*.

- *La tercera etapa de este bloque* continuará con el estudio de la hermenéutica en relación con el conflicto de las interpretaciones, coincidente con el período en que Ricoeur se dedica específicamente a la hermenéutica, con la finalidad de encaminarnos a lo que posteriormente será la elaboración de una Teoría de la Acción por parte suya. Dentro de estos planteamientos, estudiaremos, en primer lugar, la dialéctica de la comprensión y la explicación en relación con la acción humana desde la postulación de una “hermenéutica de la distancia” (tal y como la concebirá Ricoeur) y un tratamiento de las hermenéuticas de Schleiermacher y Dilthey. En segundo término, trataremos la filosofía de Martin Heidegger con el propósito de reconstruir una teoría de la comprensión de sí como base para una teoría de la hermenéutica. Asimismo, daremos cuenta de la postura de Ricoeur

respecto de la filosofía heideggeriana. Por último, estableceremos relaciones entre la “comprensión de sí” y la historia, por lo que será necesario un acercamiento a la filosofía de Gadamer, centrándonos principalmente en su obra *Verdad y método*. Este análisis nos será de particular ayuda cuando analicemos la Teoría de la Acción en relación con la hermenéutica tal y como es planteada por Ricoeur en el *Sí mismo como otro*. Esto nos permitirá mostrar la confrontación entre hermenéutica y estructuralismo a partir de los conceptos de símbolo y metáfora, y avanzar en una línea hermenéutica de comprensión de la temporalidad y la poética, lo que nos permitirá alcanzar provisionalmente la noción de “identidad narrativa” dentro del pensamiento de Ricoeur.

3) En el tercer bloque nos dedicaremos al tratamiento de dos aspectos fundamentales respecto a la teoría de la acción: una delimitación de la hermenéutica del distanciamiento que implica la posibilidad misma de la comprensión de la acción, y la formulación de una teoría de la acción propiamente dicha. Tal proceso se llevará a cabo en dos etapas fundamentales:

- *En la primera etapa*, elaboraremos el concepto de hermenéutica del distanciamiento a partir de las nociones de “discurso”, “intención” y “sentido” que operan en todo obrar hermenéutico desde la perspectiva de Paul Ricoeur. Para ello, será necesario un debate crítico con las teorías estructuralistas clásicas en lo que se refiere a la cuestión del lenguaje, junto a las críticas que han podido recibir desde instancias de la filosofía del lenguaje de corte analítico (teoría de la referencialidad de Strawson, teoría del significado de Wittgenstein en sus Investigaciones filosóficas, cuestión del uso de la intencionalidad según Anscombe, principalmente). La posibilidad de una síntesis entre ambas posiciones se podrá emprender a partir de la reelaboración de la cuestión del “mundo del texto”, desde la cual la cuestión de la escritura y el habla nos permitirá avanzar a la segunda etapa.

- *En la segunda etapa*, replantaremos la cuestión de la Teoría de la Acción humana y sus relaciones con la hermenéutica, haciendo uso de los conceptos, teorías y relaciones establecidas en *el segundo bloque* entre los distintos autores y Ricoeur. En primer lugar, por razones de interés práctico, vamos a considerar el derrotero que adquiere la Teoría de la Acción en el *Sí mismo como otro* (1990), puesto que es en esta obra donde tal teoría alcanza su máxima expresión. A tal efecto, consideraremos la ontología del sí mismo en relación con la reformulación llevada a

cabo por Ricoeur del concepto de “ipseidad” heideggeriano. Con posterioridad, procederemos a considerar la acción en relación con las cinco dimensiones a las que nos referimos cuando mencionamos los objetivos del presente trabajo: lingüística, fenomenológica, hermenéutica, ética y política. Así, pues, en primer lugar, consideraremos la dimensión lingüística: en ella recurriremos, al igual que nuestro autor, a la semántica de Peter Strawson (y desde ahí al concepto de “persona” kantiano de acuerdo con lo que Ricoeur llamaría la “referencia identificante”), así como a la filosofía del lenguaje ordinario desde los mayores representantes de la pragmática y su concepción del habla. *En lo concerniente al dominio fenomenológico*, explicaremos el tránsito del nivel discursivo al análisis fenomenológico de la acción. Aquí será el momento de volver a la filosofía heideggeriana. En este sentido, daremos cuenta de los conceptos en torno de la acción como referentes de reductos vivenciales. Por otro lado, retomaremos el análisis husserliano en vinculación con la “intencionalidad” noemática. *En lo referente al dominio hermenéutico*, retomaremos la hermenéutica de Heidegger a fin de dar cuenta de lo que Ricoeur llama “la hermenéutica del sí mismo” en relación con la pregunta por el “¿quién?” o el *Dasein* heideggeriano. Así, pasaremos al análisis de la hermenéutica de la acción. Con tal finalidad, centraremos nuestra lectura en la obra *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción* (1985). Aquí retomaremos el concepto de “imaginación trascendental” kantiano y lo vincularemos con el tema de la imaginación en el discurso y en la acción. También recurriremos a lo expuesto por Hegel acerca de la historia a fin de dar cuenta de la concatenación de los actos humanos en unidades históricas y narrativas y poder evidenciar cuáles son los contextos implícitos del accionar humano. *Para una mayor claridad estructural, en este apartado de este bloque trataremos solamente las dimensiones lingüística, fenomenológica y hermenéutica de la acción, reservando las dimensiones ética y política para el último bloque*; si bien, por otra parte, hemos de recordar que tales dimensiones siguen constituyendo la cuestión del accionar humano y, por ende, seguirán presentes en la configuración teórica que estamos llevando a cabo.

4) En el cuarto y último bloque abordaremos de pleno dos aspectos fundamentales en torno a la ipseidad⁷: su configuración intrínseca hermenéutico-fenomenológica, por un lado, y sus posibilidades en relación a la ética y moral, por el otro. Esto nos permitirá, en definitiva, la elaboración de las conclusiones provisionales de este proyecto.

- *En la primera etapa*, proponemos un esbozo de la identidad narrativa en relación con la historia y el accionar humano en el *Sí mismo como otro*. Finalmente, apuntaremos, junto con Ricoeur, la necesidad del establecimiento de una hermenéutica para dar coherencia y continuidad histórica a los noemas. *Acercándonos a su dimensión ética*, centraremos nuestra atención en la cuestión del actuar humano, particularmente como es tratada por Ricoeur en su opúsculo *El discurso de la acción*, pero estableciendo relaciones con el *Sí mismo como otro*. En este punto, intentaremos responder a la pregunta por el “¿quién actúa?”, que es la que Ricoeur considera como pertinente a la dimensión ética del accionar humano; y esto lo llevaremos a cabo en cuatro pasos: 1) abordando el tema de lo que entiende Ricoeur por agente efectivo y las condiciones éticas de su actuación; 2) centrándonos en las perspectivas acerca del pensamiento práctico del Elyzabeth Anscombe y Charles Taylor; 3) tratando el tema de la imputación causal prerreflexiva como acceso al nivel ético de la acción; y 4) analizando los conceptos relacionados con el accionar ético tales como el “bien”, la “responsabilidad” y el “mérito”.

- *En la segunda etapa* de este bloque llegaremos a la dimensión política de la cuestión, en la que trataremos de contemplar la consideración de una ética aplicada a lo justo. Así, la pregunta que nos ocupará en este momento, al igual que a Ricoeur, es la de “¿quién es el sujeto moral de la imputación?”. Atendiendo a la construcción

⁷ La “ipseidad”, aunque también habla acerca de la mismidad del ser humano, de su particular unidad, se opone en el discurso de Ricoeur a “identidad”, ya que la identidad, como habremos mostrado en el segundo bloque, presupone una autofundamentación de la subjetividad que no escapa a las críticas de la heteronomía del *Cogito* realizada por los filósofos de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud). Utilizaremos el término de ipseidad para referirnos al tratamiento hermenéutico de la persona según la filosofía de Ricoeur. Aún así, podemos decir que para Ricoeur tanto la *ipseidad* como la *mismidad* es la doble valencia que caracteriza a la identidad del sujeto. Se trata, por un lado, de la *mismidad*, que recoge la voluntad de permanencia y de resistencia del sujeto ante cualquier factor de semejanza, y, por otro, de la *ipseidad*, que reivindica, por el contrario, el potencial constitutivo que tiene la alteridad.

narrativa de la ipseidad, aquí hemos de dar preponderancia al análisis de las condiciones de carácter fáctico-contingente frente a las condiciones estrictamente éticas-normativas. En este sentido, tomaremos en cuenta las teorías con las cuales dialoga Ricoeur, haciendo especial hincapié en la teoría política de Rawls y cuál ha de ser la relación entre su contractualismo y la configuración del ser humano desde la perspectiva hermenéutica.

- El último apartado está dedicado a las conclusiones. Allí recogeremos los aspectos más relevantes expuestos en el desarrollo de nuestra tesis y nos centraremos en la posibilidad de establecer una hermenéutica del sí mismo que restaure la integridad del “yo” en los distintos aspectos del accionar humano.

2. Delimitación de la problemática

- *La mediación como método*

Señalábamos que el tema de fondo que orienta toda la obra de Ricoeur es la búsqueda de una respuesta a la pregunta kantiana de “¿qué es el hombre?”⁸. De esta manera, no debemos olvidar que el tratamiento de diferentes problemáticas de carácter filosófico, lingüístico, político, ético, en sus distintos trabajos se corresponde con el anhelo de poder llegar a determinar, tanto desde el punto de vista del método como de los temas abordados, en qué consiste el “ser” del hombre.

Desde el punto de vista metodológico, es característica de Ricoeur la puesta en diálogo de dos perspectivas filosóficas que traten en común un determinado problema. Lejos de decantarse por una o por otra postura, la posición adoptada por Ricoeur es el de la “mediación” como búsqueda de reconciliación de las tradiciones que pone en “diálogo”, a la vez que adopta su propia postura. Así, mientras que de una perspectiva

⁸ Puede sernos útil el adelantar qué concepto de "ontología" maneja Ricoeur, Maceiras señala lo siguiente: *"la que pudiéramos llamar su ontología (de Ricoeur), está constituida precisamente por esta inquieta pregunta de saber qué es el hombre. Tras un largo y laborioso recorrido Ricoeur concluye: pensar el hombre supone entenderlo como una realidad dialéctica, transido todo él por dos vectores: uno arqueológico y otro teleológico"*, en Maceiras, M. *¿Qué es la filosofía? El hombre y su mundo*. Madrid: Cincel, 1985. p. 205.

filosófica extrae el método, de la otra puesta en juego extrae aquellos planteamientos de carácter ontológico que orientan el tono de su trabajo ya desde sus comienzos. De esta manera, una voz y un ritmo propios se distinguen en su obra. Su estilo argumentativo, entonces, es coherente con su decisión de no tomar partido por ninguno de los dos discursos polares, siempre que retengamos en mente a la vez que éstos influyen notablemente sobre el pensamiento de nuestro autor. El no tomar posición por uno u otro partido le permite, entonces, a Ricoeur la construcción de su propia filosofía incluso desde sus primeros años de profesor, en que se van gestando lo que luego serán los temas de su *Philosophie de la volonté*.

Él mismo reconoce tales desplazamientos⁹ y mediaciones en lo que sería una suerte de "autobiografía intelectual", bajo el título de "Autocomprensión e historia":

*"Estos frentes variarán según las épocas, y esos adversarios se reemplazarán al aire de los nuevos cambios del paisaje filosófico: existencialismo contra racionalismo neokantiano al comienzo de mi carrera; estructuralismo contra filosofía del sujeto, en mi etapa media; inflación de la filosofía del lenguaje frente a la defensa de lo vivido o de la acción; filosofía analítica frente a hermenéutica; en fin, más recientemente, deconstrucción contra argumentación"*¹⁰.

Ricoeur se reconoce "agradecido por haber sido movido, desde el inicio, por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas"¹¹. Siendo, en efecto, uno de los rasgos característicos de su pensamiento y de su obra su continuada decisión de diálogo con las más variadas disciplinas científicas y enfoques filosóficos contemporáneos. Su pensamiento confronta y se confronta con las diversas concepciones: psicoanálisis y estructuralismo, ciencia histórica y crítica literaria, filosofía lingüística y crítica de las

⁹ Cfr. Jeanrond, W. "Les déplacements de l'herméneutique au XXe siècle", en Bühler, P. et Karakassh, C. *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole* [Actas congreso Neuchâtel 1994]. Genova: Labor et Fides, 1995.

¹⁰ Ricoeur, P. "Autocomprensión e historia" (1987), en Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo, R. (eds.). *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación* [Actas del Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de P. Ricoeur, Granada, 23-27 de noviembre de 1987]. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

ideologías, constituyendo puntos de referencia y a la vez de interacción donde entra en juego la tensión y diálogo bajo la categoría de "mediación". Esta confrontación sucesiva con distintas corrientes y disciplinas puede utilizarse sin duda como punto de referencia para analizar la evolución y los cambios de perspectiva operados en el pensamiento de nuestro filósofo.

Así, pues, lo que denominamos su “estilo expositivo”, que es en Ricoeur inseparable del método y de los temas abordados, consiste en una búsqueda de reconciliar polaridades encontradas a través de un diálogo virtual que no es posible en la realidad histórica, ya sea porque los rivales estén aislados por la distancia temporal o, en el caso de que sean contemporáneos, por la negativa de ambos contrincantes a establecer un diálogo.

Incluso el mismo Ricoeur, al hacer un repaso de toda su obra, reconoce que el estilo y el tono de sus escritos, así como el derrotero que suele tomar su pensamiento, obedecen a la característica propia de la sociedad postmoderna, la fragmentariedad:

“Según creo, todos pertenecemos a la era posthegeliana del pensamiento, y todos hacemos a nuestra manera el difícil trabajo de guardar el luto por el sistema. Este trabajo de duelo se caracteriza por la alternancia entre lo que Karl Jaspers llamaba una sistematicidad sin síntesis final y un modo de pensamiento deliberadamente fragmentario. Yo me comprendo a mí mismo como saliendo más bien del segundo estilo, y satisfaciendo al primero sólo por medio de este segundo”¹².

De este modo, Ricoeur se considera a sí mismo y a su obra como un resultado de la orientación del pensamiento de su tiempo. Esto supone el hecho de que no se puede responder a la pregunta kantiana de “¿qué es el hombre?” sin considerar la época en la que a nuestro autor le ha tocado vivir. En este sentido, Ricoeur caracteriza el pensamiento de tipo postmoderno como de una “sistematicidad quebrada” o “Cogito herido”. Pero no considera que el pensamiento sistemático haya desaparecido; muy por el contrario, se reafirma cada vez que entra en diálogo enfrentado con el fragmento. Es en esta oposición entre sistema y fragmento en que se inscribe la obra de Ricoeur, que él

¹² *Ibid.*, p. 28.

mismo considera como de carácter individual, puesto que está más cercano, por el hecho de pertenecer a la sociedad postmoderna, al pensamiento fragmentario.

- *Una genealogía de la Teoría de la Acción en Ricoeur. Sus distintas etapas*

En las siguientes páginas, rastrearemos la filosofía de la acción en las distintas etapas de la obra de Paul Ricoeur. Este trabajo de tipo exploratorio se orientará tanto hacia las teorías que entran en diálogo en el pensamiento de nuestro autor así como hacia los conceptos asociados a una filosofía de la acción.

En los veinticinco libros que publicó durante su vida, algunos de los cuales reúnen varios de los más de quinientos artículos que escribió, se identifica en el pensamiento de Ricoeur el desarrollo de una antropología de la "*persona capaz*", que pretende dar cuenta de las capacidades, posibilidades y vulnerabilidades fundamentales que despliega la vida de los seres humanos. Desde su texto inaugural de 1950 *Lo voluntario y lo involuntario*, y su continuación en los dos volúmenes de *Finitud y Culpabilidad* de 1960, pasando por *La metáfora viva* (1975), *Tiempo y Narración* (1983-85), *Sí mismo como otro* (1990), *Memoria, historia y olvido* (2000) hasta su último trabajo *Caminos del reconocimiento* (2004), un año antes de su muerte, se trata en efecto de comprender al "sí mismo", rechazando toda pretensión cartesiana de auto captación transparente de la conciencia independientemente de la mediación del otro. De hecho, una buena parte de su producción favorece una lectura guiada por la brújula de la acción.

En este largo itinerario, es reconocido que Ricoeur atravesó un giro metodológico importante: si en un inicio hasta 1960 se inscribió en la tradición de la fenomenología existencial, fuertemente influenciado por el existencialismo cristiano de E. Mounier y G. Marcel, así como de Jaspers, además de la fenomenología de Husserl y Heidegger, a partir de los años sesenta Ricoeur considera necesaria la combinación de la descripción fenomenológica y la interpretación hermenéutica.

Desde su primera obra "La atención. Estudio fenomenológico sobre la atención y sus conexiones filosóficas"¹³, de 1940, y *Lo voluntario y lo involuntario* de 1950, sus

¹³ Ricoeur, P. "L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques", en *Bulletin du Cercle philosophique de l'Ouest*, n° 4, 1940.

referencias e intereses ponen en diálogo, fundamentalmente a Husserl con Marcel, esto es, al método fenomenológico descriptivo y eidético con los problemas de una existencia encarnada. Allí se forja su "fenomenología de la voluntad" como una filosofía eidética de la acción. Correlativamente a lo voluntario se da lo involuntario, donde entra en escena el cuerpo. Así pues, el cogito se intuye también como cuerpo, fuente de motivos, poderes y necesidades.

Sin embargo, la relación entre las dimensiones voluntaria e involuntaria del sujeto es opaca, y se ve atravesada por la desproporción entre lo infinito y lo finito del ser humano. El segundo volumen de la *Filosofía de la Voluntad*, de 1960, titulado *Finitud y culpabilidad*, cuyos dos tomos tratan de *El hombre lábil* y *La simbólica del mal*, se da un desplazamiento de la "eidética" a la "empírica" de la voluntad, cautiva de la falta y del a culpa¹⁴, usando el recurso de la vía mítica concreta. Sin embargo, como luego reconocerá Ricoeur, los temas de la desproporción y la labilidad ocupan un lugar aislado en el conjunto de su producción en torno al actuar.

A lo largo de la década del sesenta se gesta en la obra de Ricoeur un "giro metodológico", decíamos, impulsado por el propio desarrollo dinámico de los temas que hace públicos en 1960. Este camino lo lleva a una renovación radical de la filosofía reflexiva y a una concepción ampliada de la continuación que debía dar a su proyecto de una filosofía de la voluntad.

En los ensayos de dicha época, *Freud: una interpretación de la cultura* (1965) y *El conflicto de las interpretaciones* (1969), los significados equívocos, o simbólicos, son expresiones de la comprensión del *sí mismo*, que ya no se da como mero cogito sino como existencia o vida en tanto "deseo de ser". En estos textos la relación entre la hermenéutica de los símbolos y la filosofía reflexiva concreta termina conduciendo a las raíces ontológicas de la comprensión, donde se descubre la existencia concreta a partir de las objetivaciones exteriores de la vida.

Este problema a su vez lleva a Ricoeur a replantear su concepto de acción, pues la dimensión práctica en sus trabajos iniciales sobre la voluntad resultan muy estrechos, y más bien dirigidos al mundo inmanente. Sin embargo, su reflexión sobre el "*homo capax*" revela que los seres humanos no sólo actúan sino sufren, de modo que considera que a sus reflexiones sobre la *poiesis* y la *praxis* deben añadirse aquella sobre el

¹⁴ Cfr. Philibert, M. *Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*. París: Le Seuil, 1971. p. 45.

"soportar, padecer y sufrir"¹⁵. El discurso y la acción se co-pertenecen en la unidad narrativa de la vida personal, que Ricoeur desarrolla en el resto de su obra posterior a través de los distintos elementos que configuran su antropología madura: la noción del sí mismo como agente, la temporalidad de la acción, la narratividad, la identidad y el tiempo, la memoria y la historia en vinculación con el olvido, y, siempre, la dimensión práctica de la ética, la política y el reconocimiento.

Como nota final, hay que tener en cuenta un aspecto esencial del desarrollo metodológico de esta tesis para no perder de vista el hilo conductor: dado que la obra de Ricoeur se debate en un diálogo constante con otras teorías filosóficas, el tratamiento de ciertos autores no puede tener, por mor del desarrollo de este trabajo, un carácter meramente diacrónico. Se atenderán a los diversos autores, por tanto, no siempre desde el mero desarrollo cronológico de ciertas ideas. Será necesario, en más de una ocasión, “adelantarse” o “retroceder” a reflexiones de pensadores de épocas distantes para poder dar coherencia a la sistematización del concepto de acción que aquí pretendemos alcanzar.

¹⁵ Ricoeur, P. “De l’esprit”, en *Revue philosophique de Louvain* 92 (1994), p. 248.

BLOQUE II: ETAPAS DEL PENSAMIENTO DE RICOUER EN TORNO A LA ACCIÓN

1. Primera etapa: Los conceptos de “acción”, “persona” e “intencionalidad” en la *Filosofía de la voluntad*¹⁶

§1 Acotación preliminar de la posibilidad de un concepto de acción desde la corporalidad de la persona

A continuación, nos centraremos en los conceptos de “acción”, “persona” e “intencionalidad”, considerando también otros como los de “acto” y “libertad”. Realizaremos un rastreo de estos conceptos, como ya mencionáramos, en su proyecto de una *Philosophie de la volonté*, momento en el cual nuestro autor establece “mediaciones” entre la filosofía existencialista personalista (representada por Gabriel Marcel¹⁷ y Emmanuel Mounier) y la fenomenología de Husserl. Nuestro objetivo es ir dando cuenta de cómo, en estos primeros trabajos de Ricoeur, se va generando lo que, décadas más tarde, será la Teoría de la Acción, que encontrará su máximo desarrollo en el *Soi-même comme un autre* (1990). Este apartado nos permitirá aclarar las bases fundamentales de su teoría hermenéutica de la acción, ya que aquí podrá apreciarse (al menos en su sentido negativo), su concepción de la persona desde los aspectos integrales que la configuran.

¹⁶ El proyecto originario de una *Filosofía de la Voluntad* se concretizó en varios trabajos: *Lo voluntario y lo involuntario*, *El hombre lábil* y *La simbólica del mal*, sin embargo, como el mismo reconocerá años más tarde, el proyecto no se llegaría a desarrollar por completo debido a su propia evolución intelectual. Cfr. Putti, J. *Theology as Hermeneutics. Paul Ricoeur's Theory of Text Interpretation and Method in Theology*. San Francisco: International Scholars Publications, 1994. p. 134.

¹⁷ Una vez que Ricoeur entró en el círculo de Gabriel Marcel, pudo entrar en contacto con la filosofía de Heidegger y, principalmente de Jaspers. Aunque no lo desarrollemos en el presente estudio, Jaspers fue una influencia importante en el tratamiento posterior del símbolo. "The relationship between Karl Jaspers and Paul Ricoeur is remarkable both for the intensity of its early days and for its apparent coolness soon there after. The typical understanding of this separation focuses on Ricoeur's critique of Jasper's understanding of religious commitment. AS the story goes, Ricoeur dismisses Jasper's faith as a form of Don Juanism; while Jasper's and his followers see in Ricoeur's turn to the symbolics and hermeneutics of religion a move away from the rigors of a philosophical faith in the power of antinomial reason (Vernunft)", Edney, M. D. "Jaspers and Ricoeur on the Self and the Other", en *Philosophy Today* 48 (2004), p. 331.

Antes de comenzar con nuestra exposición, aclaremos que la *Philosophie de la volonté* está programada a partir de la reflexión de tres temáticas fundamentales en su obra: la *eidética*, la *empírica* y la *poética*.

- 1) Por un lado, la *eidética* tiene como objeto de estudio las estructuras fundamentales del sujeto, considerado como aislado de la realidad del mal y de la trascendencia. Este momento se corresponde con el estado de inocencia primordial del hombre. Con este objetivo vendría a cumplir *Le volontaire et l'involontaire* (1950) y el primer volumen de *Finitude et culpabilité: L'homme faillible* (1960).
- 2) Por otro lado, la *empírica* trata sobre el mal en tanto que “realidad”, pero todavía aislado de las estructuras fundamentales. En este sentido, para ser estudiado, el mal exige el acceso a través de los indicios reales en el mundo y mediante la interpretación del lenguaje simbólico en el que este mal es dicho. Este momento se corresponde con el estado del hombre caído, tema del que se ocupará la segunda parte de *Finitude et culpabilité, La symbolique du mal* (1960).
- 3) Por último, la *poética* constituirá, en este primer momento, un proyecto que se llevará a cabo en etapas ulteriores de la obra de Ricoeur. Se trata del momento que encuentra su correspondencia con el estado del hombre redimido.

Ahora bien, la temática del hombre redimido será abordada en *Finitud y culpabilidad* en relación con lo que Ricoeur llama “acto voluntario”, que está compuesto de tres momentos: *decisión, acción y consentimiento*¹⁸. En lo que sigue, estableceremos puentes entre el existencialismo, la fenomenología y la filosofía de la acción centrando el eje en el acto voluntario así definido.

El motivo que impulsa a Ricoeur para encarar el estudio del acto voluntario son sus exhaustivas lecturas de la obra de Maurice Merleau-Ponty (influido a su vez, como ya se sabe, por los trabajos de Husserl), por un lado, y por el movimiento existencialista, por otro. Lo que Ricoeur intenta es proyectar al terreno de la *praxis* los elementos

¹⁸ “*Les premiers essais de description nous ont imposé une interprétation triadique d l’acte de volonté. Dire: ‘Je veux’ signifie: 1° je décide, 2° je meus mon corps, 3° je consens. La pleine justification de ce principe d’analyse sera dans l’exécution même de ce plan*” (VI, 10).

teóricos desarrollados por Merleau-Ponty¹⁹ en la *Fenomenología de la percepción* (1945), mediante la aplicación del método fenomenológico desarrollado por Husserl.

De hecho, su primera obra “*Étude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques*”²⁰, de 1940, y *Le volontaire et l’involontaire* de 1950, son un intento de poner en diálogo, fundamentalmente a E. Husserl con G. Marcel, esto es, al método fenomenológico descriptivo y eidético -que aborda las funciones voluntarias e involuntarias del hombre en su aparecer tal como las experimentamos, en su "distinción y especificidad"- con los problemas ontológicos de una existencia encarnada. Allí se forma su "fenomenología de la voluntad" como una filosofía eidética de la acción, esto es, del significado de los términos al decir: yo quiero, ordeno, proyecto, vacilo, deseo, etc. Correlativamente a lo voluntario se da lo involuntario, donde entra en escena la corporalidad, el cuerpo, como fuente de *motivos, poderes y necesidades*. Esta aproximación es ya crítica respecto al idealismo trascendental y el yo trascendental husserliano, y de la primacía que éste da a una "filosofía del conocer".

¹⁹ En esta obra, Merleau-Ponty se propone demostrar que la percepción humana no es el resultado casual de las sensaciones atómicas (como proponía la filosofía del comportamiento, subsidiaria del pensamiento de John Locke, quien consideraba que el conocimiento no es innato, sino que tiene un origen en lo sensorial). La percepción tiene la característica de ser activa, puesto que constituye una apertura primordial al mundo de la vida (*Lebenswelt*). Merleau-Ponty había recurrido a la fenomenología para demostrar su tesis de la importancia fundamental de la percepción, pero discrepaba con Husserl en cuanto al concepto de “conciencia intencional”, en tanto medio que hace posible el que la cosa sea percibida. Sin embargo, coincidía con éste en su adhesión a la tesis de Brentano de que “Toda conciencia es conciencia de algo”. Para Husserl, la intencionalidad de un sujeto con conciencia es la que otorgaba sentido a la materia sensible. En cambio, para Merleau-Ponty, la conciencia es “conciencia de algo”, en tanto que ese algo es exterior al sujeto, ya que las “apariciones sensibles” no son separables, sino que aparecen “en estructura” con otros elementos: por ejemplo, la percepción del color es inseparable de la percepción de la iluminación. Así, pues, es en la misma sensación donde aparece “lo puesto” o la forma, por lo que el planteamiento de una conciencia trascendental se vuelve innecesario. De esta manera, Merleau-Ponty descubre que la relación noésis-noémata no es irreductible, sino que es necesario recurrir a un plano de análisis que supere esta dicotomía. Por esto reformula la tesis brentana en una nueva proposición: “Toda conciencia es conciencia perceptiva”, con lo que le da un lugar de primacía a la percepción. Lo atractivo de esta última tesis es que esta “conciencia perceptiva” constituye algo real, concreto, propio del cuerpo humano y, por lo tanto, verificable en los hechos, mientras que la conciencia trascendental husserliana termina cayendo en las trampas del idealismo.

²⁰ Cfr. Ricoeur, P. “L’attention. Étude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques”, en *Bulletin du cercle philosophique de l’Ouest* 4 (1940).

En lo que respecta al análisis de los aportes de Merleau-Ponty, si bien Ricoeur no prescinde, como éste, de la noción de intencionalidad, sin embargo pronto descubre que el método fenomenológico no da cuenta cabal del “yo” en situación corporal. Efectivamente, el hombre es tal en tanto es un ser finito, de carne y hueso. Más aún, su existir en el mundo se caracteriza por hallarse entre medio de la finitud de su corporalidad y la infinitud de su conciencia. A partir de aquí se incluye el “cuerpo” como un elemento esencial en la constitución del hombre situado en el mundo, en un lugar específico:

“Así, el ‘soy yo quien...’, implicado en todas mis operaciones intencionales, hace que predomine en la constitución del aquí la posición de mi cuerpo en su conjunto sobre la posición de sus miembros. Aquí es el punto original desde el cual veo yo, y no el punto original desde el cual ve mi ojo. Aunque la posición de mi ojo sea el punto original donde confluyen las siluetas vistas, no es esa posición, sin embargo, la que constituye el ‘aquí’, puesto que mi ojo sólo soy yo por la relación de la vista a lo que veo. Ahora bien, el ‘yo’ del ‘yo veo’ sólo se apropia el ‘aquí’ en cuanto que el cuerpo en su conjunto tiene una posición desde la cual opera todos sus actos de percepción” (FC, 56).

El “yo”, entonces, es un polo idéntico de todos los actos y está allí donde esté el cuerpo considerado en tanto que totalidad. El cuerpo, de esta manera, queda revalorizado frente a la concepción cartesiana del cogito hasta llegar a la afirmación del “je peux”²¹. Aspecto éste que tendrá una gran influencia en el resto de su obra.

En este punto, los análisis de Merleau-Ponty no son suficientemente clarificadores. Es la necesidad de la inclusión del cuerpo y del aquí como lugares del “yo” por la cual Ricoeur incluirá en su análisis la orientación existencialista de G. Marcel, que se caracteriza por incorporar la dimensión corporal a la existencia humana. De esta manera, Ricoeur postula que el ser “es” en el acto voluntario: el hombre se define por sus acciones. Y es este ser *en tanto que* acto el que habita en el hombre y

²¹ En torno a esta afirmación girarán sus últimas obras *Sí mismo como otro* y *La memoria, la historia, el olvido*. Ver también Mongin, O. *Paul Ricoeur*. París: Le Seuil, 1994. pp.163-201.

hace posible su existencia. La hipótesis de un ser que “es” en acto es lo que posibilitará la superación de las filosofías de la negatividad y de la finitud, de las que hablaremos en las próximas páginas. Así es como nuestro autor propondrá un primer camino plausible para la respuesta a la pregunta kantiana de “¿qué es el hombre?”: a partir de la afirmación de que el hombre “es” en acto.

Es imprescindible en este momento señalar algunos aspectos de la filosofía existencialista cristiana, especialmente el personalismo de G. Marcel y de E. Mounier, que influyen en la *Filosofía de la Voluntad* y que serán decisivos cuando Ricoeur elabore una Teoría de la Acción sobre la base de una filosofía de la acción. Por otro lado, la breve exposición de estas filosofías y su reformulación por parte de Ricoeur nos será útil para entender por qué el personalismo es tan importante en la obra de nuestro autor, especialmente como pivote sobre el que acotar críticamente la noción de sujeto que se ha ido configurando en la Modernidad.

Veamos brevemente qué aspectos de estas filosofías interesaron a Ricoeur en relación con el concepto de “acción”.

La filosofía de G. Marcel tuvo una notable influencia en los primeros años de la obra de Ricoeur²². En efecto, hay en el pensamiento de Marcel un aspecto que lo diferencia de otros existencialismos: su idea de que el individuo sólo puede ser comprendido en las circunstancias concretas en que se ve o bien comprometido o bien implicado. En consecuencia, en la obra de Marcel ocupa un lugar central el papel de la comunidad en relación con el individuo. El individuo es lo que es por dos hechos inevitables en su vida: 1) el que, en tanto sujeto, se encuentre encarnado en un cuerpo; 2) el que se encuentre inmerso en una situación histórica que lo condiciona²³.

Estas ideas atraen a Ricoeur y su adopción posibilitará, en gran medida, la postulación de un sujeto de carne y hueso, que está capacitado de tal forma que puede poner a distancia sus deseos y sus poderes. Como señalará años más tarde al evaluar la obra de Marcel, es éste “*un sujeto, en suma, dueño de sí y servidor de esa necesidad configurada por el carácter, el inconsciente, el nacimiento y la vida*”²⁴. El contacto con la filosofía de Marcel le incentivó a mantener una actitud de sospecha ante las visiones

²² Cfr. Ricoeur, P. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. París: Temps Présent, 1947.

²³ Cfr. Marcel, G. *Diario metafísico*, Madrid: Guadarrama, 1969.

²⁴ Ricoeur, P. “Autocomprensión e historia”, o. c., p. 29.

reductivistas de la realidad, y le transmitió un concepto de persona como existencia encarnada, rechazando de este modo cualquier atisbo de dualismo sujeto-objeto²⁵.

Esta encarnación del sujeto, que es constitutiva de su existencia, la retomará Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario*, cuando busque incluir el cuerpo en la conciencia y la conciencia en el cuerpo, hecho que señalamos en secciones anteriores. De este modo afirma que, cuando el hombre toma una decisión, lo que hace es “designar en vacío una acción futura”. En esto consiste la intencionalidad de la decisión que encontrará su correlato intencional en lo que Ricoeur llama “proyecto”: “si llamamos proyecto en sentido estricto al objeto de una decisión –lo querido, aquello que decido- afirmamos: decidir es volcarse hacia el proyecto, olvidarse en el proyecto, colocarse fuera de sí en el proyecto” (VI, 42). Y es en este momento de la decisión que se realiza en el proyecto en que el cuerpo se inserta como elemento fundamental de su teoría. En efecto, desde el momento mismo en que el hombre “decide”, lo involuntario corporal se constituye en el motivo del “acto voluntario”. Es en este momento cuando cobra mayor importancia el “yo” como “sí mismo” corporal que toma la decisión de llevar adelante el accionar: “Para la reflexión, la decisión culmina en la determinación del sí mismo por sí mismo: yo me decido, soy yo el que me determino y a quien determino” (VI, 54). El agente se comporta de este modo activamente con respecto a la acción a realizar en la medida que, proyectando y decidiendo, se proyecta a sí mismo y se decide a sí mismo.

Así, pues, el “índice de subjetividad” del cuerpo se evidencia en el hecho de que puede motivar la decisión del “yo” de llevar adelante el accionar. Por esto, cuando Ricoeur considera la inclusión de la conciencia en el cuerpo, este elemento del “acto

²⁵ "Marcel present his philosophy as a matter of what he calls secondary reflection rather than primary reflection. Primary reflection is primary only in that it corresponds to the descriptions of our experience that are nearest to the surface and that we are, therefore, most likely to put forward first when we begin thinking about the human situation. It expresses the standpoint of common sense and of science. Primary reflection makes a sharp distinction between the objects of the world and the mind that experiences and knows them (...) There is also what he calls secondary reflection, secondary not in the sense of subordinate or marginal but in the sense of operating at a further, deeper level. Secondary reflection is the inverse, at every point, of primary reflection. Its knowledge is concrete rather than abstract, personal rather than objective, and based on our involvement with the world rather than our separation from it", en Gutting, G. *Frech Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 203.

voluntario” será considerado no ya como instrumento, según dijimos, sino como “*órgano atravesado por el actuar*”. El cuerpo “no es lo que hacemos” sino aquello mediante lo cual hacemos; él no es el objeto del obrar “sino su órgano”: “*Entre el obrar y el órgano la relación no es instrumental*”²⁶.

Además del tema del “sujeto encarnado” en un cuerpo, también aparece en Marcel la necesidad de considerar al hombre en su situación histórica. De hecho, cuando llegue el momento de analizar la Teoría de la Acción, que ocupa el eje de nuestra tesis, podremos constatar que es en el pensamiento de Gabriel Marcel donde Ricoeur encuentra, por vez primera quizás, una filosofía del acto, para la cual el acto mismo requiere un espacio fundamental de reflexión. Será a partir de Marcel que surgirán las reflexiones de etapas posteriores en el pensamiento de Ricoeur, particularmente en lo que respecta a la Teoría de la Acción, que considera a la acción en vínculo con las esferas de lo ético y de lo político, entre otras. En efecto, Marcel postula una actitud “militante” del filósofo respecto de los hechos políticos²⁷.

Esta postura activa del filósofo respecto de los acontecimientos cobra en Marcel un significado esencial por cuanto postula que el análisis filosófico es inseparable de la toma de posición política. En efecto, Marcel interviene activamente en los sucesos políticos de los años treinta y tal intervención dejará huella en el joven Ricoeur²⁸. Asimismo, la idea de “trascendencia” implica en Marcel no un movimiento ontológico, sino un impulso vital, una experiencia “puente”, que se traduce en afirmación de la vida, por cuanto, como dijimos, se postula un sujeto encarnado –diferente del sujeto kantiano– cuya existencia consiste en un movimiento constante²⁹.

En este sentido, Marcel realiza una apología del sentir como opuesta al Cogito cartesiano, de manera que el sujeto es llevado hacia el acto de participación. Habría, pues, una primera relación de reflexividad, de carácter primario, que obra en el orden de

²⁶ “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, en *Bulletin de la Société française de Philosophie* 45 (1950), p. 151.

²⁷ Como señala Dosse: “Gabriel Marcel enseigne aussi à ses étudiants une philosophie de l’acte, attentive à répondre aux interpellations de l’actualité: ‘Contrairement à certains autres philosophes, je reste étroitement sous la dépendance de l’événement’. Pour lui, le philosophe doit se départir d’une posture distante de spectateur surplombant, pour participer activement à son temps: ‘Sa mission est d’être un veilleur’”, en Dosse, F. *Paul Ricoeur: le sens d’une vie*. París: La Découverte, 1997. p. 31.

²⁸ *Ibid.*, p. 32.

²⁹ *Ibid.*, p. 32.

la experiencia de la Fe como “modo del Ser”³⁰. Así, Marcel adopta un modo discursivo basado en el diálogo como constitutivo de la subjetividad o intersubjetividad, que, a su vez, se construye a través de la experiencia³¹. Por este movimiento dialéctico, es posible encontrar al otro en el interior de uno mismo. Así, la experiencia de encontrar a otro ser humano es el encuentro mismo. Este modo dialógico o método neo-socrático -que, por otra parte, Marcel ejerce en los extensos debates que realiza con sus alumnos- influye profundamente en la modalidad expositiva de Ricoeur³².

En este pensamiento marceliano también encuentra Ricoeur parte del germen de lo que luego será su hermenéutica. Nos referimos especialmente a la llamada “reflexión segunda”, que es el tiempo de la reflexión recuperadora después de su primera fase crítica y disolvente³³. Para Marcel, la intuición es “intuición cegada”, que posibilita el acceso al “ser-con”, al otro, en un proceso histórico indefinido. Así, uno no es uno de una forma estática, sino que siempre está por ser, está orientado hacia el futuro. De ahí su reformulación del “*Cogito, ergo sum*” cartesiano: “*Je ne suis pas, j’ai à être*”³⁴. De este modo, Ricoeur repiensa las metáforas de “horadamientos” y de caminos cortos o metas de Marcel cuando, muchos años más tarde, considera que por medio de estas relaciones de inmediatez se puede desembocar en los deslumbramientos. Esto explica,

³⁰ Marcel, G. *Journal métaphysique*, París: Gallimard, 1927, p. 152. “*Se presenta como un tipo de escalofrío en presencia de las grandes realidades misteriosas que confieren a toda vida humana su encuadre concreto: el amor, la muerte, el nacimiento de un niño, etc. En mi opinión, no hay que dudar en afirmar que toda emoción personalmente ligada al contacto de estas realidades es algo así como un embrión de experiencia filosófica*”; en Marcel, G. *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. París: Plon, 1968. p. 26.

³¹ “*La existencia o, si queréis, el sujeto existente no puede ser efectivamente pensado más que allí donde se le da la palabra*”, en Ricoeur, P. y Marcel, G. *Entretiens Paul Ricœur/Gabriel Marcel*. París: Aubier-Montaigne, 1968. p. 52.

³² Según afirma Dosse: “*La métaphore marcelienne du ‘forage’ convient très bien à la démarche d’un Ricoeur qui enracine sa réflexion philosophique dans un passé considéré comme une accumulation de couches sédimentées de la pensée, comme gisement de sens. Cette démarche consistant à ‘forer’ ne vise pas la construction d’un système hiérarchique, mais la mise en mouvement d’un sentir confronté à la transcendance ontologique grâce à l’expérience de l’épreuve*”, en Dosse, F. o. c., p. 33

³³ “*La intención de este libro, dice Ricoeur, es así comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración, a nivel mismo de la conciencia más lúcida, pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y el mundo. En ese sentido la teoría de lo voluntario y de lo involuntario no solamente describe, comprende, sino restaura*” (VI, 21).

³⁴ Marcel, G. *La Dignité humaine et ses assises existentielles*. París: Aubier, 1964. p. 120.

en buena medida, el estilo de escritura por “rodeos” característico de la obra ricoeuriana.

A su vez, en relación con lo que luego será la Teoría de la Acción, Ricoeur encuentra en la concepción de Marcel del sujeto encarnado en un cuerpo y condicionado por esta encarnación inevitable una protesta contra el dualismo que separa sujeto de objeto. Es imposible tal separación y, por lo tanto, la problematización de un sujeto enfrenteado a un objeto no es considerada en el pensamiento marceliano.

También retomará Ricoeur dos grandes temas que obsesionan a Marcel, junto con el de la “infidelidad”: la “deuda” y la “promesa”. La promesa es lo que le permite a uno conservar su identidad a pesar de los embates del tiempo. Es el haber contraído una obligación para con otro lo que constituye ese movimiento hacia el otro –que atestigua una deuda preexistente-, que implica una distancia de la propia posición de juez. El sujeto que reflexione, entonces, debe desprenderse de alguna manera de sí mismo. De ahí que Ricoeur se involucre en el debate entre posturas filosóficas –con las que está “en deuda”- que él mismo pone en enfrentamiento e intente obtener lo mejor de ellas, previamente saliendo de sí. A lo largo de su producción crítica, Ricoeur permanece fiel a su maestro, y tal fidelidad se manifestará en sus últimos trabajos que abordan la cuestión de la ontología, especialmente en *Soi-même comme un autre* (1990), donde Ricoeur aborda la distinción *mismidad-ipseidad*. Así, el camino del ser constituirá una “tierra prometida”: el ser está siempre por construirse. En otras palabras, el ser es “*a futuro*”³⁵. De esta manera, el trabajo filosófico vendría a constituirse en algo de orden principalmente exploratorio.

Si bien Ricoeur será “fiel” a las problemáticas de su maestro, sin embargo, extrañará en él la falta de sistematicidad propia de la filosofía tradicional. Por esta razón, Ricoeur recurrirá en principio al método eidético de la fenomenología husserliana para luego, en trabajos posteriores, recurrir a la metodología hermenéutica. Como señalará años más tarde al reflexionar acerca de la obra filosófica de Marcel:

*“Se trata de un pensamiento profundamente especulativo,
que va pasando de un concepto a otro, interpretando
determinadas ideas el papel de motivos melódicos en relación a*

³⁵ “L’ontologie est à construire, elle reste un horizon, une perspective ouverte, à la manière dont Aristote la situe au terme du parcours philosophique”, en Dosse, F. o. c., p. 35.

una suite de variaciones; es un pensamiento que avanza por afinidad conceptual, que precisa una idea que reclama otra idea contigua. No me atrevería a decir que se trata de un pensamiento asociativo, pero sí que procede en función de asonancias y disonancias” (CC, 40).

Esta falta de “sistema” no será privativa de Marcel, sino que afectará a la obra de los personalistas en su conjunto: dentro de esta línea personalista y del existencialismo cristiano, Ricoeur encuentra en Emmanuel Mounier, filósofo cristiano, un ejemplo³⁶ de la misma filosofía del personalismo que ambos preconizaban. En efecto, Mounier lleva la filosofía al terreno de la participación política. Como es sabido, en 1932 Mounier funda la revista *Esprit*, de la cual Ricoeur tomará parte en un largo período de su vida. En este proyecto participan otros jóvenes cristianos existencialistas que, desde el punto de vista de lo que podríamos considerar como ideología filosófica, constituyen la búsqueda de la llamada “tercera vía” en materia ética y política, que rechaza tanto el materialismo individualista como el materialismo colectivista. Mounier, desilusionado de la actitud científicista de sus compañeros de La Sorbone, que estudian los fenómenos filosóficos como si se trataran de los objetos propios de las ciencias naturales, decide romper los lazos que lo unen a la Universidad³⁷. En su lugar, convoca a sus contemporáneos cristianos y se aboca de lleno a la revista. Hay en Mounier, esencialmente, una idea de *praxis*, en el sentido de una búsqueda de un cambio histórico, puesto que intenta erigirse en el institutor del hombre del siglo veinte³⁸.

³⁶ “*Cette volonté de participer activement à l’enfantement d’une civilisation nouvelle et la référence à une Renaissance ne peuvent que résonner favorablement chez l’étudiant Paul Ricoeur, qui y voit se manifester l’appel à un ‘réveil’ familial dans sa famille d’esprit protestante*”, en Dosse, F. o. c., p. 41. Véase la exposición y las deudas personales de Ricoeur hacia el personalismo de Mounier en Ricoeur, P. “Emmanuel Mounier: una filosofía personalista”, en HV, 119-144.

³⁷ Ricoeur refiriéndose a la salida de Mounier de la Universidad reconoce las debilidades de la filosofía universitaria en aquella época: “*debilidad, por su tendencia a situar sus problemas al margen de la vida y de la historia, y a buscarse una vida y una historia propias que, en definitiva, son perfectamente irreales*”, en HV, 120.

³⁸ De hecho, el adjetivo personalista es referido en un primer sentido a una civilización, a una tarea civilizadora. Cfr. Mounier, E. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus, 1972. p. 9 (el original francés es de 1936).

El personalismo en Mounier se transforma en una filosofía de la acción, que debe aunar dos perspectivas: por un lado, la dimensión espiritual desencarnada en el espiritualismo; por otro, un individuo atomizado y reducido a la esfera del haber y despegado de su ser. La cualidad de la existencia de la persona no es algo determinado y definido a priori, sino que, por el contrario, debe ser una conquista incesante frente a los obstáculos que lo conducen a la pérdida de sí, que consiste en una huida del mundo, en un exilio interior y en la cosificación del hombre en el mundo. Se trata, pues, de un combate en defensa de “la persona”, donde el contrincante está definido como un individuo sometido al “tener” que el advenimiento del orden burgués viene a celebrar en términos de las posesiones obtenidas por el hombre capitalista. De esta manera, la búsqueda de beneficios económicos como fin último de la humanidad lleva al hombre a la “despersonalización”. Por eso mismo, la revalorización del concepto de “persona” significa un modo de ruptura con el orden vigente.

Es en la “militancia”³⁹ de Mounier en la que se inspirará Ricoeur para su propia definición de “libertad” en relación con la constitución de la “persona”⁴⁰, que ya aparece como problemática de reflexión en *Lo voluntario y lo involuntario*. Efectivamente, tanto en Mounier como en Ricoeur aparece la idea de “cuerpo” y de “sujeto encarnado” que es “librado” al mundo, que se pierde en el mundo, y que, para reafirmar su “libertad”, debe “romper” con esa realidad en la que está inmerso, a fin de constituirse como “persona”. Esa libertad del ser humano será, particularmente en Ricoeur, una libertad “motivada”, como tuvimos ocasión de exponer previamente: “*Comprendo además en*

³⁹ Cabe aclarar que el personalismo de Mounier, a pesar de que entraña en sus bases una idea de la acción humana vinculada a la idea de cambio, sin embargo no avala en sus comienzos la acción revolucionaria. De hecho, desde el momento mismo en que se funda la revista *Esprit*, el movimiento personalista define tres posiciones ideológicas de las que desea diferenciarse: el materialismo individualista (capitalismo), el materialismo colectivista (comunismo) y el falso espiritualismo (fascismo). En lo que respecta al marxismo, Mounier comparte la idea de “falsa conciencia” y la denuncia de la alienación que sufre el hombre a expensas del sistema capitalista. Sin embargo, no está de acuerdo con la propuesta revolucionaria del comunismo, ya que considera que esta revolución por parte de las masas, de carácter optimista, se sienta en realidad sobre la base de una concepción pesimista de la persona, por cuanto la aísla de su dimensión espiritual en beneficio de un economicismo.

⁴⁰ Como dice el mismo Mounier: “*Chaque attache entrave ma liberté, chaque oeuvre m'alourdit de son poids, chaque notion immobilise ma pensée. Difficile présence au monde! Je me perds en la fuyant, je me perds aussi en m'y livrant... La rupture, le rebondissement sont bien des catégories essentielles de la personne*”, en Mounier, E. *Le Personalisme* (1949). Paris: PUF, 1985. p. 59.

vacío una libertad motivada como la del hombre, pero motivada de manera exhaustiva, transparente y absolutamente racional” (VI, 455)⁴¹.

Por otro lado, en la concepción personalista de Mounier es muy importante la “acción” humana entendida en términos de comunicación, que incluye necesariamente al otro, a la relación con un otro. Para que la persona llegue a ser tal será imprescindible que, primeramente, experimente un “descentramiento” de sí⁴². Se trata, pues, de una concepción dialógica del hombre: hay un modo de ser de sí que se construye por y en relación con el otro. Esta concepción dialógica característica del personalismo es la que toma Ricoeur, como ya mencionamos, en toda su obra y que veremos con ocasión del análisis de la Teoría de la Acción.

Así, Mounier concibe la civilización personalista desde un punto de vista comunitario de base cristiana que se constituye a partir de cinco actos fundamentales⁴³, dentro de los cuales se incluye el “ser fiel a sí mismo”.

Aunque Ricoeur no tomará todos estos preceptos sugeridos por Mounier, es posible discernir tanto en sus escritos como en sus acciones varios conceptos o ideales tomados del personalismo tales como el pudor, la relación entre la expansión del ánimo de la persona y la desapropiación de sí o salida de un punto de vista egocéntrico, la fidelidad a sí mismo, y la idea de “mediación” que nuestro autor aplicará al método.

Por lo que respecta al pudor, entendido por Mounier como el sentimiento que la persona experimenta de no ser aniquilado en sus expresiones y de no ser amenazado en su ser por aquel que “confunde” su existencia manifiesta por su existencia total, Ricoeur ha mostrado siempre una actitud de reserva que se plasma en su decisión de poner por escrito sus pensamientos y argumentos, de exhibir aquella parte que él pueda controlar

⁴¹ Ricoeur reconocerá su deuda con Mounier cuando recoja él mismo la definición de libertad ante la que se siente deudor: *"Para Mounier, la libertad no es el ser de la persona sino la manera con que la persona es todo cuanto es y lo es más plenamente por necesidad. Los valores son precisamente las significaciones de acción que van jalonando ese movimiento hacia el ser"* (HV, 142).

⁴² *"L'expérience primitive de la personne est l'expérience de la seconde personne. Le tu, et en lui le nous, précède le je, ou au moins l'accompagne"*, en Mounier, E. *Le Personnalisme*, o. c., p. 33.

⁴³ *"Sortir de soi, comprendre, prendre sur soi pour assurer son destin, donner selon la force vive de l'elan personnel, et être fidèle à soi"*, en Mounier, E. *Le Personnalisme*, o. c., pp. 34-35.

en cuanto expresión de sí mismo. En este sentido, ha sido reticente, salvo en unas pocas ocasiones, a las entrevistas, a la expresión oral⁴⁴.

En cuanto al vínculo entre la expansión del ánimo de la “persona” y la salida de “sí mismo” -por oposición al individualismo “alienante” característico de la sociedad post-industrial-, dos movimientos constitutivos del ser y del accionar del hombre, es característica la actitud de Ricoeur de dedicación tanto a la escucha de los pensamientos como a la lectura de las obras de los otros. Luego de esta salida de sí mismo, viene un segundo movimiento de la apropiación, en el cual el sí retorna a sí mismo enriquecido del otro y que mantiene en el tiempo su promesa: su fidelidad a sí mismo. Ésta es la verdadera “*cultura de la amistad*”, propugnada por Mounier a partir de los trabajos de Marcel, como base de la civilización personalista.

Finalmente, para Mounier, la dialéctica entre la fidelidad a sí mismo que perdura en el tiempo y la vuelta a sí mismo a partir del otro se produce gracias a una serie de “mediaciones”: el sujeto se encuentra a sí mismo y se fortalece por la mediación del objeto. Vemos aquí, claramente, la idea de “mediación” como método que tomará Ricoeur en sus escritos, como ya vimos.

El trabajo de Mounier, con su profunda penetración del ser humano y su búsqueda de respuesta a la pregunta ética kantiana, adolece, sin embargo, de dos carencias, una de orden expositivo y otra que es inherente a la propuesta personalista misma; carencias que Ricoeur buscará superar en sus propias reflexiones filosóficas. Por un lado, la obra de Mounier carece de sistematicidad, por lo que numerosas veces, como él mismo lo confesó al final de sus días, se vio obligado a recurrir a la improvisación. Por otro lado, la creencia en un absoluto que sería de este mundo lleva a Mounier a caer en el problema del “idealismo”. En este punto, Paul-Louis Landsberg, discípulo de Max Scheler, aporta a la revista *Esprit* y al movimiento personalista la convicción de que el hombre sólo puede comprometerse en combates discutibles por causas imperfectas. La idea de un absoluto, entonces, no puede ser una excusa para aislarse del mundo, ya que el compromiso con alguna causa (por imperfecta que ésta sea o parezca) es una característica propia de la condición humana. Para Landsberg, no hay

⁴⁴ Baste como ejemplo de su “pudor” la siguiente frase acerca de la expresión oral: “*Lo primero que querría decir es que se trata de un modo de usar el lenguaje que ciertamente me atemoriza, puesto que soy, en efecto, un amante de la escritura y también de las tachaduras. Desconfío por principio, pues, de toda improvisación*” (CC, 10).

actividad histórica del hombre ni existe acción humana que no se realice en virtud de alguna causa imperfecta, a partir del hecho de que el ser humano de carne y hueso no elige, en la práctica, entre dos o más ideas abstractas, sino entre dos o más fuerzas y movimientos que orientan la existencia hacia lo que vendrá en el futuro⁴⁵.

De esta manera, con la idea de “compromiso” y con la denuncia del no-compromiso Landsberg le devuelve al personalismo la idea de “acción” y la búsqueda de intervención en el proceso histórico, que Ricoeur tomará luego en su Teoría de la Acción y en su concepto de “promesa” como expresión de la fidelidad del sí mismo. Esta salida del maniqueísmo y una apertura a la cultura de la acción significa para Ricoeur un hecho fundamental por cuanto la persona, que es necesariamente responsable en virtud de la situación en la que se encuentra, del estar en el mundo como miembro de una comunidad, está comprometida con el devenir histórico por estar comprometida con un destino colectivo. Así, sus elecciones afectan a la comunidad y a la sucesión de los acontecimientos. Para Ricoeur, el hombre no elige en realidad entre el bien y el mal (como sostendría una postura maniquea), sino entre el “peor y el menor” mal, entre el gris y el gris. Así, pues, el mal es relativo.

El desinterés o imposibilidad de reconstrucción de un sistema propio de estos filósofos existencialistas cristianos tiene una solución en Ricoeur mediante su adherencia a la fenomenología husserliana, que halla sus raíces en la rigurosa tradición filosófica que aboga por la sistematización de las ideas, de la cual es un exponente el mismo Kant y, a su modo, Descartes. Es en Husserl donde Ricoeur encuentra una metodología: el análisis eidético o método de descripción eidética, tal como es aplicado por nuestro autor, fundamentalmente, en *Lo voluntario y lo involuntario* (1950) y en *La simbólica del mal*. Este tema será abordado más adelante, pero antes de ello, es necesaria una reconstrucción de las tesis fundamentales de la Modernidad en torno a la concepción de la subjetividad. En lo que sigue, seguiremos el derrotero de nuestro autor en su búsqueda de definir el “ser” como acto en el conjunto de las obras que componen la *Filosofía de la Voluntad*. Por ello, será necesario elaborar un bosquejo en torno a la constitución de la identidad de Cogito a lo largo de la Modernidad, poner de manifiesto las estructuras prácticas que tal Cogito acarrea e introducimos en la problemática entre fenomenología y hermenéutica, tal y como haremos en las secciones que restan de este bloque.

⁴⁵ Cfr. Landsberg, P. L. *Problemas del personalismo*. Madrid: Mounier, 2006. pp. 71-88.

§2 El problema de la acción desde la Modernidad hasta su ruptura: de Descartes a Kierkegaard

- *Mediación y apropiación del yo pensante: Descartes y Kant*

En *Lo voluntario y lo involuntario*, el análisis se orienta hacia la idea-límite de la unidad de lo voluntario y de lo involuntario, que resulta en una reelaboración de la idea de la libertad humana obtenida por la determinación de su sentido y sus límites. Ricoeur toma como punto de partida el cuestionamiento del “dualismo del entendimiento” cartesiano, al que considera como una expresión de la estructura misma de la conciencia –debemos agregar “occidental”–, y que tendría su origen en el comienzo del pensamiento griego. En efecto, el fenómeno de la aprehensión de la conciencia ha tendido históricamente a caracterizar al pensamiento como dual, cuestión que se manifiesta con suma nitidez en la filosofía de Descartes, cuando plantea que el alma está separada del cuerpo. Por un lado se encontraría la conciencia, por el otro la corporalidad.

A su vez, el dualismo de entendimiento como inherente a la estructura de la conciencia encuentra su máxima expresión en la postulación del “Cogito, ergo sum”:

“Lo vemos bien con el ‘Cogito’ cartesiano: la filosofía de Descartes muestra hasta qué punto esos dos momentos son solidarios; a saber, la consolidación de un mundo objetivo desvinculado de toda conciencia y polarmente la reducción de la conciencia a la conciencia de sí” (VI, 5).

Según Ricoeur, el dualismo de entendimiento, resultante de la estructura de la conciencia y del proceso metodológico cartesiano, acarrea como consecuencia el hecho de que se desatiende una “actitud más fundamental de la conciencia” respecto a la cuestión del conocimiento y el mundo, entendidos unitariamente.

Para ello, Ricoeur propone que tal dualismo puede ser superado por una fenomenología de la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario que da origen al Cogito integral. La superación, que no es un mero desatender a la cuestión dual de la conciencia, debería entenderse entonces dentro del marco del Cogito como “dualidad dramática”:

“La conclusión es que la tarea de la filosofía de la voluntad es transformar ‘el dualismo de entendimiento’ en ‘dualidad dramática’ de lo voluntario y de lo involuntario según la idea reguladora de una libertad solamente humana, es decir, de una libertad no creadora, sino motivada, realizada y situada por un cuerpo”⁴⁶.

De esta manera, Ricoeur busca una alternativa de análisis ontológico que supere tanto al monismo como al dualismo y que, en consecuencia, exigiría una reformulación de los conceptos, incluyendo el nombre que llevaría su propia ontología: “ontología de la desproporción”. Nos dice Ricoeur al respecto: *“Fue esta ontología de la desproporción la que yo intenté elaborar por sí misma, más allá de lo voluntario y lo involuntario en L’homme faillible”⁴⁷*. Así, pues, vemos cómo la dualidad dramática de lo voluntario y de lo involuntario instaura una unidad primigenia del hombre y viene a superar la dualidad de entendimiento cartesiana. Como lo voluntario y lo involuntario están unidos, el alma y el cuerpo también lo están, de modo que se puede afirmar la unidad del ser humano. Se trata, entonces, de una nueva dualidad que plantea la unión del pensamiento y de la voluntad y que posibilita una concepción de la “acción” humana y del acto voluntario en términos fenomenológicos: ese dualismo, o más bien esa dualidad “dramática”, recubre y enmascara una conexión verdadera entre el pensamiento y el movimiento que hay que buscar *más acá* del esfuerzo mismo; en lo involuntario es donde se opera la vinculación viviente e insoluble de la idea con el acto. Esto arroja nueva luz sobre nuestro análisis anterior: el dualismo no es sólo una exigencia del entendimiento; es, a su modo, una realidad cotidiana:

“‘Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate’, gustaba de decir Maine de Biran. La unión del compuesto humano se produce a demasiada profundidad como para que podamos sorprenderla con facilidad” (VI, 213).

Por lo tanto, Ricoeur afirma la prioridad de la dualidad dramática, que es la generadora del dualismo de entendimiento. En este sentido, proclama lo que él llama la *“verdadera revolución copernicana”* (VI, 84), que se orienta a evidenciar que el ser es

⁴⁶ Ricoeur, P. “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, *o. c.*, p. 2.

⁴⁷ Ricoeur, P. “Autocomprensión e historia”, *o. c.*, 29.

prioritario al pensar: “*Sum, ergo cogito*”. Con ello pretende Ricoeur recuperar “*una filosofía de la prioridad del ser*”, que habría quedado en suspenso desde Hegel:

“El deseo de ver claro en mis propias reticencias frente a unas filosofías que, desde Hegel representa un corte, un cambio respecto al conjunto de filosofías anteriores y que, sin embargo, es posible y necesario recuperar una filosofía de la primacía del ser y del existir que tenga en cuenta seriamente la motivación subjetiva de este estudio” (HV, 295).

En efecto, es la reflexión la que va a desdoblar al sujeto en tanto que éste se erige en sujeto reflexivo, en lo que, en términos aristotélicos, sería “un animal racional”. La paradoja que anuncia esta unidad del hombre que opera en la profundidad de lo voluntario es la imposibilidad de llegar a un conocimiento de este ser primigenio, anterior a la dualidad de entendimiento. Cómo él mismo señala: “*Existir aquí no significa ya un acto, sino un estado: yo tengo que estar-en-vida para ser responsable de mi vida. Más profundamente diré que la existencia es a la vez querida y padecida*”⁴⁸. Más adelante, Ricoeur encontrará en Freud la misma idea directriz: la pulsión es prioritaria de la representación, así como el ser es prioritario del pensar.

Otra cuestión a atender es que la dualidad dramática enmascara el estrato profundo en el que se produce la fusión y unidad “de la idea y del acto”, conjuntamente con la convicción de que la dualidad existencial es la fuente del dualismo de entendimiento. Por ello, el accionar humano tiene su origen en las profundidades del ser al que nuestro conocimiento, entendido en términos filosóficos y gnoseológicos, no puede llegar. Vemos así que, desde el comienzo mismo de su obra, Ricoeur se encuentra con un obstáculo ontológico, constitutivo del ser vital del ser humano, para la “explicación” de la motivación del accionar humano.

Con esta propuesta, Ricoeur logra una coherencia entre la idea del “ser en acto” y su búsqueda de una respuesta a la pregunta de “¿qué es el hombre?”:

“Si la antropología filosófica se ha convertido en una tarea urgente del pensamiento contemporáneo es porque todos los grandes problemas de este pensamiento convergen en ella y denuncian cruelmente su ausencia. Las ciencias humanas se

⁴⁸ Ricoeur, P. “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, o. c., p.18.

dispersan en disciplinas contrapuestas y no saben literalmente de qué hablan. La renovación de la ontología provoca a su vez, y a su manera, una pregunta idéntica: ¿qué es aquel ente para quien el ser es cuestión?; en fin, la propia ‘modernidad’ del hombre designa el lugar vacío de esta meditación. Si el hombre puede perderse o ganarse en el trabajo, el ocio, la política o la cultura, ¿qué es el hombre?’⁴⁹.

Esta cuestión plantea la necesidad de una ontología de la desproporción que se constituya al mismo tiempo en una antropología filosófica, la cual será, en gran medida, la disciplina directriz del pensamiento de Ricoeur en todas sus fases.

Con la instauración de la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario Ricoeur reformula el Cogito cartesiano en un *Cogito integral*. Es por medio de la postulación de un *Cogito integral* que la conciencia se “reintegra” en el cuerpo y el cuerpo en la conciencia. Así, la mediación metodológica posibilita el acceso a una actitud más fundamental de la conciencia:

“La reconquista del Cogito tiene que ser total; en el interior mismo del Cogito es donde hay que descubrir el cuerpo y lo involuntario sustentado por él. La experiencia integral del Cogito implica el ‘yo deseo’, ‘yo puedo’, ‘yo vivo’ y, de una manera general, la existencia como cuerpo. Una subjetividad común funda la homogeneidad de las estructuras voluntarias e involuntarias. La descripción, dócil a lo que aparece a la reflexión sobre sí mismo, se mueve así en un único universo del discurso, el discurso sobre la subjetividad del Cogito integral”
(VI, 13).

Con la formulación de un *Cogito integral*, conciencia y cuerpo no están divididos, sino que se hayan unidos desde un momento pre-ontológico, esto es, anterior al ser del hombre. El problema de la configuración del ser no surge con la constitución del Cogito, como planteaba Descartes, sino que se halla en una etapa pre-ontológica: o

⁴⁹ Ricoeur, P. “L’antinomie de la réalité humaine et le problème de l’anthropologie philosophique” [conferencia pronunciada en Milán], en *Il Pensiero* 5 (1960), p. 273.

bien, si hay unidad, resulta inaccesible, o bien, esa unidad es en realidad un desdoblamiento en lo voluntario y lo involuntario: la dualidad dramática.

Por otro lado, si la unidad humana es, en efecto, una idea-límite (más allá de la cual no es posible “pensar”), Ricoeur se pregunta cómo se puede definir un horizonte en el que sea posible pensar la “libertad” del hombre. Ese horizonte es el “cosmos” en su totalidad, por cuanto Ricoeur considera al hombre como ser humano, en su estatuto de universalidad. Desproporción, por tanto, a causa de la aporética situación en la que nos encontramos para caracterizar al hombre por medio de la conciencia, conciencia que tiende a una dualidad derivada respecto de una dualidad dramática de la que podemos tener constancia fenomenológicamente y que nos arroja a una suerte de “división” ontológica del hombre. Así, la libertad del hombre es “solamente humana” en comparación con el campo de acción de la divinidad:

“La libertad no es un acto puro, sino que en cada uno de sus momentos es actividad y receptividad; la libertad se produce dando acogida a lo que ella no produce: valores, poderes y naturaleza pura. Por ello nuestra libertad es solamente humana y no acaba de comprenderse más que por relación a algunos conceptos-límites, que a su vez podemos comprenderlos más que en vacío, como ideas kantianas, regulativas y no constitutivas, es decir, como esencias ideales”(VI, 454-5).

Así vemos cómo el concepto de “libertad”, en Ricoeur, está profundamente enraizado en el de acción humana, en su doble vertiente de pasividad y actividad. La libertad, entonces, no es solamente lo que hago, sino lo que me pasa, lo que recibo en tanto que hombre. En la libertad misma se instaura y aprehende esta desproporción entre lo activo y lo pasivo, lo voluntario y lo involuntario; en definitiva, se instaura la integridad de un Cogito Dramático.

Ahora bien, esta idea de libertad proviene de lo que, con fines didácticos, llamaremos “personalismo kantiano”, aunque somos conscientes de que el término personalismo no existió nunca en las obras del filósofo de Königsberg, sino que fue desarrollado posteriormente por los filósofos existencialistas, que buscaban encontrar

una raíz teórica para sus propias ideas⁵⁰. En lo que sigue, abordaremos en qué consiste el personalismo kantiano. Nuestra búsqueda, en esta ocasión, se orientará a establecer relaciones entre el personalismo y la filosofía de la acción en la primera producción crítica de Paul Ricoeur. En el siguiente texto Ricoeur partiendo de la distinción kantiana entendimiento - razón delineará los márgenes desde los que realiza su reflexión, y que desarrollaremos a continuación:

*"La vía que espero explorar es abierta por la importante distinción hecha por Kant entre entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft). Esta dualidad tiene algunas implicaciones que son adecuadas a un intellectus fidei et spei. ¿Cómo? Fundamentalmente gracias a la función de horizonte asumida por la razón en la constitución del conocimiento y de la acción. En ambos ámbitos la razón significa, en primer lugar, la exigencia de una totalidad de sentido; en segundo lugar, la imposibilidad e incluso la prohibición de realizar o lograr una totalidad dada; en consecuencia y finalmente, la proyección de una tarea que es el equivalente filosófico de la esperanza, y la aproximación filosófica más adecuada a la libertad según la esperanza"*⁵¹.

La distinción establecida por Kant entre entendimiento y razón realiza una tensión entre el conocimiento condicionado y la función de lo incondicionado de la

⁵⁰ Las influencias del pensamiento kantiano en Ricoeur ha sido abordada desde múltiples perspectivas: Sue Anderson, P. *Ricoeur and Kant. Philosophy of The Will*. Atlanta: Scholars Press, 1993; Gisel, P. "Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken", en Ricoeur, P. y Jüngel, E. *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1974; Roviello, A.-M. "L'horizon kantien", en *Esprit* 140-141 (1988), pp. 152-162; Gordon Gruenler, R. *Meaning and Understanding. The philosophical framework for biblical interpretation*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1991.

⁵¹ Ricoeur, P. "Hope and the Structure of Philosophical Systems", en *Proceedings of the American Catholic Association* 44 (1970), p. 61. Ricoeur dice: "La vía que propongo explorar se inaugura con la importante distinción, instituida por la filosofía kantiana, entre el entendimiento y la razón. Esta diferencia entraña un potencial de sentido, cuya conveniencia para un intellectus fidei et spes me propongo mostrar. ¿Cómo? Esencialmente por la función de horizonte que asume la razón en la constitución del conocimiento y de la voluntad. Es decir que me remito directamente a la parte dialéctica de las dos Críticas kantianas: dialéctica de la razón teórica, dialéctica de la razón práctica. Una filosofía de los límites, que es al mismo tiempo una exigencia práctica de totalización" (CI, 370).

razón que desemboca en el concepto kantiano de límite, según la cual la búsqueda de lo incondicionado marca los límites del conocimiento objetivo. Para Ricoeur, una filosofía de los límites no es una filosofía que clausure, sino que más bien funda su posibilidad al romper con la pretensión del conocimiento objetivo de cerrar el discurso a nivel del continuo espacio- temporal causal.

La “*idea de Dios como idea kantiana*” es, según Ricoeur y dentro de la parte dialéctica de las dos *Críticas*, la idea-límite suprema⁵², de la cual derivan los tres atributos a partir de los que puede ser definida la pasividad o receptividad de la libertad humana y que se expresa en las ideas-límite de la libertad motivada, de la libertad encarnada y de la libertad contingente. En resumen, la idea de una libertad “solamente humana” sólo es posible si la confrontamos con la idea de libertad divina propuesta por Kant:

“La idea de Dios como idea kantiana es el grado-límite de una libertad que no es creadora. La libertad se localiza, si es posible hablar así, del lado de Dios por su independencia en relación al objeto y por su carácter simultáneo de indeterminación y de determinación de sí mismo. [...] Esta libertad no sería ya una libertad motivada, en el sentido humano de una libertad receptiva de valores y en último término dependiente del cuerpo; no sería ya una libertad encarnada, no sería ya una libertad contingente. La libertad motivada, encarnada y contingente es, pues, a imagen de lo absoluto por su indeterminación, que es idéntica a su poder de determinarse a sí misma, pero es distinta de lo absoluto por su receptividad” (VI, 455).

Podemos observar cómo Ricoeur lee en Kant una oposición entre hombre y Dios, que él reformula en “libertad humana” y “libertad divina”. Lo más sobresaliente

⁵² La noción que maneja Ricoeur de “idea-límite” es definida a partir de su función: “¿Qué son estas ideas-límites? Podemos ver en ellas la ilustración de la idea regulativa según Kant, es decir la exigencia a priori de unificar un campo de investigación cualquiera. Hay que descubrir una función semejante de la idea regulativa en relación con el campo fenomenológico originario. Diré en consecuencia que hay una significación-hombre, una significación de la unidad humana, que es la idea de una libertad motivada, encarnada y contingente” (VI, 21).

en este sentido es la idea de “*encarnación*” de la libertad, puesto que Ricoeur está incluyendo al cuerpo en relación con el accionar humano. La inclusión del cuerpo, por otra parte, supone la idea de “receptividad” propia de la libertad humana y su accionar.

Para clarificar esta temática, nos proponemos ahora entenderla acudiendo a un análisis esquemático de los conceptos kantianos de persona y libertad, que serán fundamentales para la constitución hermenéutica de la *ipseidad* en la teoría de Paul Ricoeur.

A. *La estética trascendental como base ontológica del concepto de persona.* Ya en la “estética trascendental” o ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad, expuesta en la primera parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant, podemos encontrar las bases de lo que luego será, en su filosofía práctica, el concepto de “persona”. Como sabemos, la estética trascendental se fundamenta en el supuesto de que existe un tipo de conocimiento que se relaciona de forma inmediata con los objetos, llamado “intuición”, que tiene lugar cuando el objeto le es dado al hombre, en el sentido de que su espíritu ha sido afectado por el objeto gracias a la sensibilidad, que es la capacidad que poseen los hombres de recibir las representaciones de acuerdo con el modo en que el objeto afecta al espíritu. Así, pues, gracias a esta capacidad que es la sensibilidad, el hombre posee intuiciones⁵³.

⁵³ Kant postula que hay dos tipos de intuiciones: las intuiciones empíricas y las intuiciones puras. La intuición empírica se vincula con un objeto a través de la sensación. Ese objeto indeterminado de la intuición empírica es el “fenómeno”. La intuición pura es, por el contrario, aquella en la cual no hay nada que le pertenezca a la sensación, y que percibe los fenómenos a través de las relaciones a priori. Hay dos intuiciones puras: el espacio y el tiempo. Ambas se diferencian en cuanto al alcance. Por un lado, gracias al sentido externo el hombre puede representarse los objetos exteriores a sí mismo considerados como reunidos en el espacio, en el cual están determinados el tamaño del objeto, la figura del objeto y las relaciones que se establecen entre los objetos. Pero el espacio no es algo externo al hombre. No es externo, puesto que para que el hombre pueda referir las sensaciones a los objetos externos es necesario que exista antes una representación del espacio que es a priori de la experiencia fenoménica. Pero, por otro lado, el espacio no se corresponde con el sentido interno porque, por un lado, el sentido interno, mediante el cual el espíritu se contempla a sí mismo, no ofrece al hombre una intuición del alma entendida como objeto (espacial), y, por otro lado, el espacio no es una categoría del entendimiento, que elabora sus conceptos a partir de la intuición de los objetos por la sensibilidad. Así, pues, el espacio es la condición de posibilidad de la existencia de los fenómenos, constituyendo su forma. Por eso, el espacio presenta dos características esenciales: 1) posee “idealidad trascendental”, por cuanto no necesita de la

Por otro lado, gracias al entendimiento, el hombre concibe y forma conceptos, siendo la sensibilidad anterior al entendimiento. De esta manera, para que surja el pensamiento, debe ser necesario previamente que exista la sensación, que es el efecto del objeto en la facultad representativa del hombre. Ahora bien, mientras que el objeto puede afectar al hombre, sin embargo nunca el conocimiento humano puede alcanzar la cosa en sí, el “noúmeno”. En efecto, la intuición pura del espacio no le garantiza al hombre el acceso al noúmeno, ya que el espacio no es una forma de las cosas consideradas en sí mismas, sino que esas cosas son simplemente representaciones de la sensibilidad del hombre.

Por otra parte, la otra intuición pura, el tiempo, tampoco se deriva de la experiencia empírica. En efecto, el hombre no podría percibir la simultaneidad o la sucesión de acontecimientos si no existiera una representación a priori de la temporalidad. El tiempo es una forma pura de naturaleza infinita: hay un único tiempo que fundamenta las distintas posibilidades temporales. El tiempo, a diferencia del espacio, sí es interno, ya que es la forma del sentido interno, por cuanto el sujeto se intuye a sí mismo, se “apercibe”, en tanto identidad empírica, como una sucesión de acontecimientos temporales. Así, los fenómenos adquieren validez objetiva al ser percibidos no solamente en el espacio exterior, sino también, y fundamentalmente, mediante la “apercepción” del sujeto de sí mismo, de acuerdo con una división del tiempo en un antes y un después gracias a esa intuición pura que es el tiempo. Por esta razón, mientras que es posible para el pensamiento representarse objetos que no estén dados en el espacio, sin embargo no es posible representarse objetos que no estén dados en el tiempo. Como el tiempo tiene realidad subjetiva, el sujeto puede pensarse a sí mismo como objeto en el tiempo.

Además, el tiempo es una forma de la intuición externa en la cual ocurren todos los fenómenos que son intuitos en el espacio o en un espacio en particular. Para Kant, la conciencia de sí mismo es la “representación simple del Yo”. Así, esta conciencia le exige al hombre una percepción interna de la diversidad, que es llamada sensibilidad. Cuando la conciencia es afectada, se produce la intuición del sí mismo. Ahora bien, la forma de esta intuición determina, en la representación del tiempo, de qué modo se compone la diversidad en el espíritu. De esta manera, el espíritu se percibe a sí mismo

sensibilidad para constituirse (es a priori); 2) posee “realidad empírica”, ya que es en el mundo real donde los fenómenos intuitos por el espacio encuentran su validación.

de acuerdo con la manera en que es afectado interiormente y, por ende, de acuerdo con cómo él se aparece a sí mismo, y no del modo que efectivamente “es”.

Esta idea de un sujeto que puede tener conciencia de sí gracias a que puede pensarse a sí mismo como objeto en virtud de la intuición pura del tiempo va a ser retomada por la filosofía posterior a Kant y tendrá consecuencias decisivas en el desarrollo del pensamiento occidental. En cuanto a los fines de nuestra investigación, esta idea del sujeto consciente de sí en virtud de su conciencia de la temporalidad se manifiesta ya en el primer Ricoeur mediante la idea de la “desproporción” humana expuesta en *El hombre lábil*. En efecto, mientras que, según Ricoeur, Descartes proponía un hombre en tanto un ser “situado entre el ser y la nada”, es decir, entre el ángel y la bestia, Kant postula una humanidad que es intermediaria “en sí misma”, “entre su yo y su yo” (tal y como se puede apreciar en su deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura*) en virtud de su conciencia de la temporalidad. Este hecho es lo que, también en términos ricoeurianos, permite al hombre pensarse como intermediario entre la finitud y la infinitud.

De esta manera, Ricoeur planteará una nueva Antropología Filosófica, centrada en la respuesta a la pregunta de “¿qué es el hombre?”, que implique el entrecruzamiento entre lo patético (existencialista) y lo trascendental:

“Para abriarnos paso a ese comienzo metódico, tendremos que operar [...] una reducción de lo patético e iniciar una antropología que resulte verdaderamente filosófica gracias a una reflexión de estilo ‘trascendental’, es decir, a una reflexión que no parta del yo, sino del objeto que tengo delante, para remontarme desde él a sus condiciones de posibilidad, [...] lo que esperamos de esta decisión de buscar en la facultad de conocer la desproporción más radical del hombre; le pedimos el hilo conductor que nos guíe en la exploración de todas las demás modalidades del hombre intermediario; lo que la comprensión patética del hombre consideraba confusión y miseria, se llama ahora ‘síntesis’ en el objeto, mientras que el problema del intermediario se convierte en el del ‘tercer término’, que Kant denominó ‘imaginación trascendental’, y que se obtiene reflexionando sobre el objeto. Sin esta etapa

trascendental, la antropología filosófica no podría salir de la patética sin caer en una ontología fantástica del ser y de la nada” (FC, 35).

Ese “objeto” del que habla Ricoeur no es otro que el hombre consciente de sí mismo gracias a su conciencia de ser un ser temporal, constituido por una sucesión de acontecimientos. El ser humano se constituye así en una inmanencia radical en la que es a la vez sujeto cognitivo y ente “sujetado” por la realidad fenoménica que él es capaz de concebir, realidad que le es dada, por otra parte, trascendentalmente. O lo que es lo mismo, el actuar aparece distendido entre la *infinitud* de la felicidad y la *finitud* del carácter (FC, 84).

B. La temporalidad define a la persona. Así pues, mientras que la percepción es un acto primario de la conciencia, no llega a ser conocimiento sino cuando la reflexión se apropia de lo percibido y lo somete a las formas del entendimiento. Cuando aparece la reflexión, se puede decir que el sujeto, verdaderamente, “actúa”. Por esto, pensar es actuar: pensar consiste en el ser que resulta del actuar. Consecuentemente, *el sujeto cognoscente es el único que puede pensarse a sí mismo (como sucesión temporal), por lo que es el único que puede ser considerado “persona”.*

Esta dimensión subjetiva del tiempo que permite que el sujeto se contemple a sí mismo en tanto que objeto dentro de la temporalidad se relaciona con la concepción del individuo como un valor absoluto que se diferencia de los objetos. La puesta en primer plano de la persona respecto del mundo circundante es lo que la crítica ha considerado como antecedente del movimiento personalista que ha venido ocupando las páginas anteriores de nuestro trabajo, por cuanto, quizás por primera vez en la historia de la filosofía, el hombre deja a un lado la realidad circundante y se vuelve sobre su Yo, al preguntarse si es posible el conocimiento del mundo de los objetos en el que el hombre está inmerso, objetos con los cuales se relaciona.

Esta idea del tiempo como definitorio de la “persona” la podemos encontrar en el primer Ricoeur, cuando, en *El hombre lábil*, se centra en la función del alma, señalada previamente por Kant, como ciega, pero a la vez indispensable, necesitada de un tercer término, la síntesis que para Ricoeur sería la “imaginación trascendental”:

“En verdad que Kant prosigue más lejos en la regresión hacia el término intermediario, portador de la síntesis,

remontándose hasta el tiempo, o, como dice él, hasta la ‘determinación trascendental de tiempo’ para resolver el enigma del ‘tercer término’. ¿No es el tiempo el ‘mixto’ por excelencia? ¿No es, por un lado, la condición de toda diversidad vivida? O, para decirlo comentando libremente la idea kantiana de diversidad, ¿no es la condición de toda sorpresa, de todo encuentro, de toda incoherencia, de toda novedad, de toda manifestación, de todo corte? En una palabra, ¿no es algo esencialmente lacio?, ¿o es ese ‘descosido’ que lo hace ‘homogéneo con el fenómeno’, en expresión nuevamente de Kant? Y, por otra parte, ¿no es supremamente determinable por el entendimiento, ya que todas las categorías están arraigadas en él en forma de esquema?” (FC, 82-3).

Efectivamente, Ricoeur encuentra en Kant, al igual que nosotros, la intuición del tiempo como constitutiva del “yo”, del “sí mismo”, de esa conciencia que se piensa a sí misma, y que en la razón práctica se expresará en el concepto de “persona”, aplicado sólo al hombre, puesto que es la especie humana la única que tiene conciencia de sí. Así, pues, el tiempo se convierte, de algún modo, según Ricoeur, en la “unión” entre alma y cuerpo, entre entendimiento y sensibilidad, que tiene lugar en la conciencia de sí, característica de la persona humana:

“El tiempo es, pues, ese orden intermediario, homogéneo a la vez de lo sensible –cuya dispersión y desvinculación refleja por sí mismo- y de lo inteligible, y cuya intuitividad condiciona, puesto que se presta a esa determinación inteligible que llamamos ‘serie’: coincidencia entre ‘diverso’ y ‘serie’: he aquí la maravilla del tiempo” (FC, 83).

De este modo, la “coincidencia entre lo diverso y la serie” tiene lugar, gracias al tiempo, en la conciencia de sí definitoria de la persona humana. Por lo tanto, sería, en última instancia, la temporalidad lo que “define” a la persona en tanto que ser provisto de una conciencia de sí. A esta temporalidad en el nivel “trascendental” se agregará la voluntad en el terreno “práctico”, como constitutivas ambas del concepto de persona, tema que abordaremos en las próximas páginas.

C. *El problema del “idealismo” kantiano*. Si el miedo al engaño se había constituido en método en la filosofía cartesiana, ahora se transforma en la obra de Kant en el contenido mismo de su filosofía. Kant ahora, en lugar de indagar acerca de la realidad en sí misma, mediante la pregunta de “¿qué es el mundo?”, subraya que el propósito de su filosofía es encontrar una respuesta a la cuestión de cómo es posible el “conocimiento” de la realidad, del mundo (en tanto que nos está vedado fenoménicamente, pero que nos es posible *pensarlo*). Como planteará Ortega y Gasset⁵⁴ a principios del siglo XX, el pensamiento de Kant se caracteriza por volverse “de espaldas a lo real” y preocuparse por sí mismo. De este modo, separa de la metafísica todo lo relacionado a la ontología para focalizarse en el problema de la posibilidad de conocimiento.

De esta forma, para Kant, el mundo se refleja en el yo del individuo transformado en “hecho de conciencia”, esto es, en imagen o idea. La realidad del Yo-conciencia del interior se impone al mundo exterior. Por esta razón, el hombre es concebido como persona provista de una conciencia, separada de los demás seres del mundo y poseedora de un valor absoluto. En este sentido, podemos decir que Kant, influido por Rousseau, es el primero en hablar de “persona” con un significado “similar” al que adoptará luego el movimiento personalista.

Tal personalismo, además, encuentra sus bases en la llamada Antropología Filosófica kantiana, sobre la cual se centra todo el trabajo filosófico de Paul Ricoeur. Para Kant, la dualidad racionalismo-empirismo no tiene sentido. Por eso intenta superar esta dicotomía y concebir el conocimiento humano desde un punto de vista integral, ya que concibe al hombre como una totalidad. Así, considera al mundo, al alma y a Dios como ideas de la razón pura. Dentro de este esquema, que Kant toma de las ideas de base escolástica de Wolff, el hombre sólo es concebido como alma, en la cual el Yo es conciencia de sí mismo enfrentada al mundo, pero, sobre todas las cosas, enfrentada a sí misma. En términos hegelianos, el ser del Yo es un Ser-para-sí (*Fürsichsein*). Esta concepción traerá como consecuencia la afirmación de que la convivencia entre los hombres es un campo de perpetuo desencuentro, precisamente en virtud de que, como bien afirmará Ortega y Gasset, “*el tú empieza precisamente donde el yo acaba, y es lo*

⁵⁴ Ortega y Gasset, J. *Tríptico. Mirabeau o el político, Kant, Goethe desde dentro*. Madrid: Espasa-Calpe, 1948. p. 67.

absolutamente distinto de mí”⁵⁵. De este modo, resulta inevitable caer en el llamado “idealismo”, crítica que, como es bien sabido, ha recibido la filosofía kantiana desde diversas disciplinas.

Este subjetivismo propio del idealismo⁵⁶ planteado por la filosofía de Kant, donde nada queda fuera del yo y de la conciencia, ni siquiera el espacio, esta concepción del sujeto como un absoluto, como único, provisto de entendimiento y sensibilidad (dualidades que, en el fondo, no cuestionan la postulación del carácter unívoco del hombre), será posteriormente puesto en duda por diversas corrientes filosóficas.

Frente a este inevitable idealismo, no buscado premeditadamente por Kant, Ricoeur reconoce, sin embargo, que en el planteamiento de la conciencia de sí hay un intento de superación de la dicotomía alma y cuerpo. En efecto, en *El hombre lábil*, nuestro autor señala que hay en Kant, al igual que en ciertos mitos grecolatinos, un recurso a lo que él llama “patética de la miseria”, en el sentido de que se acepta que, a fin de que el hombre aspire al ser, es necesario un “substrato de indigencia” o “pobreza óptica”. Cuando en el *Banquete* o en el *Fedro*, Platón presenta a Eros como hijo de Penía (“pobreza”), está afirmando, según Ricoeur, que el Eros o alma filosófica es un ser híbrido que proviene, en parte, de la indigencia. Asimismo:

“Esto es exactamente lo que dicen Descartes y, sobre todo, Kant en sus expresiones tan sensatas sobre la imaginación: el entendimiento sin intuición está hueco, la intuición sin concepto, ciega. La síntesis de ambos es la luz de la imaginación: el híbrido platónico anuncia la imaginación trascendental, en el sentido de que abarca toda generación en cuanto al cuerpo y en cuanto al espíritu, que es lo que Filebo llamaba, en lenguaje menos ‘mítico’ y más ‘dialéctico’, ‘venir a la esencia’” (FC, 41).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁶ El idealismo, entendido, ya sea en su sentido metafísico, como la afirmación de que a la conciencia solamente le son dados sus estados subjetivos o “ideas” por cuanto los objetos sólo tienen realidad al ser ideados por los sujetos, ya sea en su sentido ético, como la afirmación de que tienen más “valor” los ideales que las realidades, es una tendencia común a la mayoría de los filósofos alemanes. Podemos mencionar, a modo de ejemplo, el monismo de Leibniz, quien concibe de manera abstracta un mundo consistente en diferentes Yos, en los cuales nada de la realidad puede penetrar.

La “imaginación trascendental”, acerca de la cual nos centraremos más adelante, vendría a constituirse en la plasmación de una búsqueda de superar esa dicotomía entre alma y cuerpo, entre entendimiento y sensibilidad, ya que mediante este concepto Kant propondría una necesaria complementación entre ambos polos. Es necesario, por tanto, comprender que la apropiación ricoeuriana de la filosofía kantiana tiene como objetivo principal hallar la radical unidad de un sujeto inmanente que escape al dualismo de la conciencia tan característicamente ínsito en la Modernidad.

D. La acción personal como resultado de una ley universal y sus consecuencias éticas. Lo que llamamos aquí “personalismo kantiano” lo encontramos principalmente en sus obras *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica* y *Metafísica de las costumbres*, en las cuales, como sabemos, se preocupó por buscar una ética⁵⁷ basada en principios pretendidamente universales y provenientes de la voluntad autónoma de la que antes habláramos. Así, podemos decir que la autonomía de la voluntad es, para Kant, lo que constituye la voluntad misma. En efecto, mediante su autonomía, la voluntad se convierte en ley para sí misma. Como señala Ortega y Gasset⁵⁸, el principio de la autonomía consiste en que el hombre elige en virtud de que las máximas de la elección, en su propio querer, deben tener a la vez carácter de ley universal.

Dentro de esta antropología filosófica, más precisamente en lo que concierne a la Lógica, Kant formula las preguntas fundamentales del hombre (¿Qué puedo yo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? y ¿Qué es el hombre?). Cuatro disciplinas se encargarán de dar respuesta a estas preguntas. La primera será terreno de la Metafísica; la segunda, de la Moral; la tercera, de la Religión; y la cuarta, de la Antropología. Si bien Kant nunca llega, dentro del programa trazado por su filosofía, a una concepción del hombre como una totalidad, puesto que lo considera, como dijimos,

⁵⁷ Para Kant, las éticas podían ser de dos modos: “éticas empíricas”, que se sustentaban en los datos de la experiencia, de la que no se puede extraer un conocimiento universal (todas las reflexiones acerca de la ética anteriores a Kant), y “éticas formales”, que son a priori y autónomas, en el sentido de que la ley proviene del interior del sujeto (la reflexión kantiana acerca de la ética). Dentro de la ética formal, Kant separa entre la razón teórica y la razón práctica. Mientras que la razón teórica formula “juicios”, la razón práctica formula “imperativos”, que provienen de la ley interior del individuo y que, por tanto, deben ser “categóricos” y no hipotéticos.

⁵⁸ “Fundamentación metafísica de las costumbres”, en Benda, J. *El pensamiento vivo de Kant*. Buenos Aires: Losada, 1939. p. 133.

fundamentalmente como alma, sin embargo, en su trabajo *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*⁵⁹, considera a la persona como un valor absoluto.

Allí expone lo que es conocido como el “imperativo categórico”, una regla práctica que implica que las leyes morales, provenientes del interior del individuo, constituyen una obligación absoluta para la voluntad humana. Por el imperativo categórico, la voluntad, independientemente de las circunstancias históricas, es determinada a la acción. Decíamos anteriormente que la autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, en virtud de la cual es ella misma una ley. Ahora bien, el principio de autonomía es el único principio de la moral, pues su principio es un imperativo categórico⁶⁰, que no manda ni más ni menos que esa autonomía.

La acción moral actúa, consecuentemente, de manera racional y siempre de acuerdo con un fin que es la persona misma. El imperativo categórico hará, entonces,

⁵⁹ Rivera Castro, F. “El imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*”, en *Revista Digital Universitaria*, 10 de diciembre de 2004, Volumen 5, Número 12, en sitio web de la UNAM, http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art81/dic_art81.pdf (consulta el 14 de febrero de 2012).

⁶⁰ Kant distingue entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético a partir de la postulación de la heteronomía de la voluntad como origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad: “Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla, en *algún otro punto* que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces se produce siempre *heteronomía*. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que da a ésta la ley”. La heteronomía sólo hace posible imperativos hipotéticos del tipo: “debo hacer algo porque quiero alguna otra cosa”. En este sentido, el imperativo hipotético es un principio instrumental, ya que le exige al hombre que haga ciertas cosas bajo el supuesto de alguna condición; esto es, si el hombre quiere un fin, debe también querer los medios para ese fin. El imperativo hipotético es un principio de racionalidad práctica, por cuanto le indica al hombre cómo actuar de manera racional. Así, una persona “racional” busca los medios para realizar sus fines, mientras que una persona no racional no lo hace. Pero el imperativo categórico le exige incondicionalmente al hombre que haga determinadas cosas o que las deje de hacer sin suponer ninguna condición de base: “debo obrar de éste o del otro modo, aun cuando no quisiera otra cosa”. El imperativo categórico también es un principio de racionalidad práctica, por cuanto también le indica al hombre cómo debe actuar de manera racional. Así, mientras que el imperativo hipotético “permitiría” la ejecución de actos inmorales, aunque no necesariamente irracionales, el imperativo categórico no, ya que implica el hecho de que la persona moral actúa moralmente (y racionalmente) en virtud de que trata a la humanidad siempre como un fin y nunca como un simple medio. Cfr. Benda, J. o. c., p. 154.

abstracción de todo objeto en la medida en que sea necesario, hasta que se llegue a un punto en que tal objeto ya no pueda influir en la voluntad, de modo que la razón práctica se convierta en autoridad imperativa legisladora, de carácter supremo. De este modo, el hombre deberá buscar la felicidad ajena, pero no porque haya un genuino interés en la existencia del prójimo, sino más bien porque la máxima que excluyese tal posibilidad de hacer feliz al otro no podría comprenderse en el sí mismo y, a la vez, pretenderse como ley universal⁶¹.

El imperativo categórico tiene tres formulaciones, que se encuentran expresadas en la *Crítica de la razón práctica*⁶² de Kant:

1. “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal”.
2. “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio”.
3. “Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines”.

La primera formulación se refiere al hecho de que la acción del hombre debe ser conforme con la ley, que como dijimos es categórica y que proviene de la razón humana. La “acción” cobra una dimensión ética, puesto que el sujeto no debe actuar en virtud de sus propios intereses, sino de acuerdo con un criterio objetivo y universal, esto es, válido para todos los hombres.

La segunda formulación remite al hecho de que el fin corresponde a la dimensión ética y no al plano de lo material. De esta manera, el ser racional existe en tanto fin en sí mismo y posee un valor absoluto, por lo que se lo considera como una “persona” que no puede ser usada sólo como un medio, mientras que los seres irracionales constituyen solamente medios y se los considera “cosas”. Así, la persona vale como fin en sí misma y las cosas son los medios de los que dispone la persona. Dentro de estos planteamientos teóricos, para Kant no tiene sentido hablar de “bien común”, que parecería hacer referencia a una “cosa”, sino que es mejor hablar de “reino de fines”, que implica que el ejercicio del libre albedrío es complementario de esta ley

⁶¹ Cfr. Benda, J. o. c., 134.

⁶² Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

universal y categórica. De esta manera, podemos entender la antropología kantiana como una forma de contractualismo, consistente en una pluralidad de deberes y derechos que son beneficios para la humanidad en su totalidad, superador de la ambición de posesiones por cuanto el “prójimo” siempre es un fin, no solamente un medio.

Finalmente, la tercera formulación apela a la autonomía del hombre en tanto que sujeto moral, aunque con un peculiar añadido: señala, casi de soslayo, esa dialéctica entre libertad divina y libertad humana que anteriormente mencionamos. La cuestión de aprehendernos en tanto que puramente libres remite precisamente a una posibilidad no fáctica en el mundo fenoménico (sólo sería posible en el reino de los fines, que corresponde más bien a la *natura ectypa* de la deducción trascendental de la *Crítica de la razón práctica*) y que nos coloca nuevamente en los pasos de una configuración de la dualidad dramática.

Por lo tanto, podemos afirmar que la importancia del “imperativo categórico” y de las “máximas” relativos a la razón práctica en Kant radica en que su postulación implica que la acción humana voluntaria es resultado de una ley universal que proviene de la voluntad misma del hombre, hombre que se entiende de manera dramática. De esta manera, Kant aúna, dentro del terreno de la ética, las ideas de “autonomía”, “voluntad” y, como subyacente a ellas, la de “persona”, a partir de las cuales Ricoeur desarrollará buena parte de su *Filosofía de la Voluntad*, pero agregando la dimensión del accionar humano voluntario.

Las consecuencias éticas de estas afirmaciones kantianas están claras: el hombre es siempre un fin, nunca un medio para la acción.

E. Críticas de Ricoeur al personalismo y moralismo kantianos. Ahora bien, el ensimismamiento de la conciencia del “yo” que trae como consecuencia la caída en el idealismo y en el subjetivismo va a intentar ser superado, como veremos, por el existencialismo cristiano de Marcel, por el personalismo de Mounier, y, en la misma línea, por Ricoeur a lo largo de su obra, cuando plantea la necesidad de una definición del sí mismo a partir de la existencia del otro. En efecto, desde sus primeros trabajos sobre el programa de la *Filosofía de la Voluntad*, Ricoeur plantea un sujeto dividido en un momento que es anterior al dualismo cartesiano y al dualismo kantiano del entendimiento y de la sensibilidad. Desde su acto mismo de pensar, el sujeto está

dividido porque su voluntad, que se plasma en acto, está desdoblada entre “lo voluntario” y “lo involuntario”. Pero este desdoblamiento no presume que el hombre sea pensado necesariamente como un todo constituido por fragmentos, sino como una identidad integral, responsable de sus actos. La “persona”, entonces, es tal cuando se asume como una identidad responsable. Tal fragmentariedad supondría, en última instancia, no más que la consumación lógica de una conciencia que divide dominios de lo real y que, por ello mismo, acaba subordinándose sin posibilidad de encontrar un nexo común en las fallas que ella misma ha producido al enfrentar conciencia y mundo.

Debemos incidir en el hecho de que, para Ricoeur, el sujeto no es el sujeto cognoscente del idealismo, sino un sujeto de “carne y hueso”, lo que implica que no hay una separación entre objeto y sujeto, cuya actividad del pensar pone el ser en el objeto, sino que el hombre es un ser integral. En este sentido, Ricoeur se ubica del lado de muchos pensadores que, en la búsqueda de superar el idealismo, enfatizan la concepción kantiana de que el ser está en la relación del sujeto con el objeto, que luego adquirirá la forma (como por ejemplo en Husserl) de un movimiento “hacia” el objeto. Así, sujeto y objeto no se definen por mutua negación, sino que se complementan: no existe uno sin el otro.

Cuando Kant concibe un sujeto cognoscente cuya actividad del pensar produce el ser en las cosas, a partir de la relación que establece con el objeto en el acto de pensar, está postulando una razón creadora que produce un ser conforme a la razón. De ahí a considerar que, en el plano ético, la ley que regula los actos del hombre proviene de la razón del hombre, por ende, del interior de este sujeto cognoscente, hay un solo paso. En efecto, la función creadora de la razón que sólo recibe la ley de forma autónoma, esto es, que solamente puede ser razón de sí misma, sólo le compete a la voluntad, a la acción, a la práctica.

No debemos dejar de lado el importante hecho de que la ética kantiana es una filosofía del “deber ser”, no del ser. Pero, a pesar de que la ética es posterior a la metafísica kantiana, sin embargo Kant proclama el primado de la razón práctica sobre la razón teórica, por cuanto la razón ya no es “contemplación” de los seres ni recibe la ley desde el exterior a sí misma, sino que es esencialmente práctica, siendo su ley autónoma e interna. El sujeto no se “adapta” al cosmos, sino que “reforma” el cosmos en virtud de

“su esforzarse”, de un ir hacia la realidad y transformarla⁶³. Entra así en escena la voluntad, tema que, como ya señalamos, ocupa la primera parte de los trabajos de Ricoeur, por cuanto se cuestiona en qué medida el “deber ser” kantiano se corresponde con una voluntad anterior al acto de reflexión: a un “querer”. En este sentido, Ricoeur terminará por postular, en un período tardío de sus investigaciones, que el ser no “es”, sino que siempre “está por hacerse”, siempre se halla dirigido “hacia” el futuro, en virtud de que, después de la “revolución copernicana” que significó la filosofía de Kant, el ser supone un movimiento “hacia”, un trascender que se orienta hacia mí mismo a partir de la pregunta por el ser: “¿Qué es el hombre?”.

Con el objetivo de dejar explícitas las críticas de Ricoeur hacia el personalismo y el moralismo kantianos, citaremos las palabras que el autor expresa en su *Filosofía de la Voluntad*, más precisamente en *El hombre lábil*:

“Lo que se le puede achacar a este análisis es que no se aviene bien del todo con una antropología de la labilidad, puesto que arranca de una antropología pesimista, dominada por la teoría del mal radical. El moralista kantiano empieza por presuponer y excluir de la esfera moral en su análisis del respeto una sensibilidad ya degenerada, caída. Por consiguiente, no hay forma de invocar en favor de una antropología de la fragilidad una filosofía moral que se sitúa desde el principio en la órbita de la degeneración, sin incurrir en círculo vicioso” (FC, 128).

Si bien nos hemos adelantado levemente en nuestra argumentación al introducir el concepto de “labilidad”, que trataremos más ampliamente en secciones venideras, dejar asentada la cuestión de la postura de Ricoeur respecto de la moralidad kantiana nos será extremadamente útil en el momento en que abordemos otros temas relacionados con la ética y que incluyan el concepto de “persona” y el de “acto voluntario”, por cuanto nuestro autor siempre buscara la “afirmación existencial” y considerará el mal no como determinación del ser humano, sino como la “posibilidad” de caer en el mal por obra de la fragilidad o labilidad característica del hombre y resultante de la “desproporción” humana.

⁶³ Ortega y Gasset, J. o. c., p. 97.

Concluimos esta sección postulando que, para Ricoeur, la persona en tanto que conciencia que se piensa a sí misma, que para Kant estaba provista de un entendimiento y de una sensibilidad, está condicionada por el hecho de provenir de este estado pre-ontológico que supone la dualidad dramática entre lo voluntario y lo involuntario. La persona, entonces, regula su accionar por la voluntad y por el principio de autonomía, pero no en términos absolutos, sino que siempre estará presente la problemática de la desproporción humana, del ser entre lo finito y lo infinito, tema que trataremos en las próximas páginas.

- Mediación y apropiación del yo culpable: Kierkegaard

Otro antecedente del personalismo que Ricoeur tendrá en cuenta en sus reflexiones acerca de la pregunta kantiana de “¿qué es el hombre?” vinculada a las ideas de acción y de voluntad es Sören Kierkegaard. Su pensamiento interesa a nuestro trabajo sobre la Teoría de la Acción, puesto que es el primero en postular que la “libertad” es la condición del pecado: cuando el hombre descubre que es libre, se da cuenta de la posibilidad de la caída. Ya en páginas anteriores hemos apuntado algunas reflexiones sobre el concepto de libertad que se liga, en Ricoeur, a la idea de desproporción humana ya esbozada por nuestro autor en *Lo voluntario y lo involuntario*. En lo que sigue, veremos cómo se presenta la desproporción como dialéctica entre finitud e infinitud en Kierkegaard, para enseguida ver cómo Ricoeur reformula estos términos. Rastreadremos aquí los pensamientos de nuestro autor acerca del mal y del acto voluntario en relación con la patética de la miseria, especialmente en *El hombre lábil*. El fin último, empero, será dejar claros algunos aspectos del concepto de libertad que nos resultarán extremadamente útiles cuando tratemos tal concepto vinculado a la Teoría de la Acción según el tratamiento que hace Ricoeur de él en etapas posteriores de su obra.

Podemos servirnos de la comprensión de Mounier⁶⁴ en torno al trabajo de Kierkegaard, que lo coloca en relación con el pensamiento de Sócrates, por cuanto ve en el pensador danés un intento de devolverle al hombre de la Modernidad, que se

⁶⁴ Cfr. Mounier, E. *El personalismo* [en *Obras*, Tomo III]. Salamanca: Sígueme, 1990.

encuentra aturdido por el descubrimiento y la explotación del mundo, la conciencia de su subjetividad y de su libertad. En este sentido, Kierkegaard encarna lo que Mounier llama “la revolución socrática del siglo XIX”⁶⁵. Kierkegaard concibe al hombre como una síntesis de cuerpo y alma: una síntesis entre finito e infinito, una síntesis entre la libertad y la necesidad. Esta relación entre dos esferas tan heterogéneas es lo que constituye el ser del hombre, que todavía no es el “yo”⁶⁶. Tal síntesis o unidad de alma y cuerpo encuentra su fundamentación y sustento en el espíritu, que es el centro existencial del ser humano. Gracias al espíritu, el hombre es libre, hablando en términos ontológicos. Es decir que su “ser” consiste en la “libertad”, por cuanto que el espíritu es el yo: no la relación alma-cuerpo, sino la vuelta sobre sí misma de esta relación. Así como Kant apuntaba que la conciencia del hombre podía, mediante el acto de pensar, poner el ser en el hombre, en tanto que “cosa”, en el sentido de que es él también un objeto del conocimiento, así también Kierkegaard destaca esta propiedad o capacidad de “reflexividad” del hombre de volverse sobre sí mismo. De hecho, cuando el hombre se vuelve sobre sí mismo, descubre su libertad. Este descubrimiento no implica “tomar conciencia” de los objetos y fines que el hombre puede llegar a alcanzar, en virtud de que es un ser constitutivamente libre, sino la comprensión, más honda, de que él es “libertad”. Es decir, la libertad del hombre radicaría en tener en sí mismo conciencia de ser él mismo libertad.

El medio a través el cual el hombre se apercibe de la libertad es la “angustia”, a la que define como “vértigo de la libertad”. Cuando el hombre, vuelto sobre sí mismo en virtud del yo, es consciente de que es “libertad”, se apercibe de que es él mismo finitud e infinitud a la vez y esto provoca su desesperación, que puede adquirir dos expresiones: “voluntad de no ser uno mismo” (inautenticidad) o “voluntad de ser uno mismo” (autenticidad). Cuando el espíritu busca la realización de la síntesis alma-cuerpo, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad de ser. Para sostenerse, entonces, la libertad recurre a la finitud. Así pues, la angustia y la desesperación no es algo externo que le viene al hombre desde afuera, sino que es el hombre mismo quien genera la angustia.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 458.

⁶⁶ “El yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que sólo puede verificarse relacionándose uno con Dios” Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. Madrid: Guadarrama, 1984. p. 75.

Ahora bien, la desesperación es a la vez una ventaja y una desventaja. Es una ventaja, ya que coloca al hombre por encima de las bestias. En efecto, el hombre que se desespera es conciente de su mal y puede, así, encarar una cura a su enfermedad. Por esta razón, para Kierkegaard, el hombre tiene la gran ventaja de poder “desesperar” y “angustiar”se. Pero, al mismo tiempo, la desesperación es “la peor de las miserias” y puede convertirse en la perdición del ser humano⁶⁷.

Así, pues, la desesperación es la discordancia interna de la síntesis de alma y cuerpo y no es una enfermedad que el hombre padece, sino que es inherente al ser humano. La desesperación proviene de la relación en la cual la síntesis alma-cuerpo, infinitud-finitud, se refiere a sí misma. Como, según Kierkegaard, Dios, luego de la “caída”, ha dejado al hombre libre de su mano, la relación, que es el espíritu, el yo, busca orientarse hacia algún punto y de allí surge la desesperación. Por otro lado, no se puede decir que la desesperación “persiste”, sino más bien que en cada momento de su realidad se vincula con la posibilidad de ser: cada vez que el hombre se desespera, contrae la desesperación.

Por otro lado, vemos que, como ocurría en el caso de Kant, para Kierkegaard la temporalidad también es constitutiva de la “persona”, como ocurría en Kant, puesto que la desesperación disuelve el presente en un “pasado real”. Esto quiere decir que en la constitución del “yo” desesperado, el presente siempre es pasado, por lo que el hombre se concibe a sí mismo como hombre pasado, que pena. En efecto, según Kierkegaard, la desesperación es “una categoría del espíritu” aplicada a la eternidad del hombre. Sin embargo, la eternidad no puede ser rechazada de manera absoluta por la persona, puesto que siempre retorna bajo la forma de desesperación. Así, la desesperación se orienta hacia sí misma, de modo que el “yo” se vuelve sobre sí mismo, abandonado, como está, por su “yo”⁶⁸.

Ahora bien, esta idea kierkegaardiana de la caída en el pecado como manifestación de la desesperación humana que descubre su propia libertad, en tanto que ser ubicado entre la finitud y la infinitud, provee a Ricoeur de una base para estudiar la labilidad del hombre y la posibilidad de caer en el mal. Estas dos problemáticas vendrán, en *El hombre lábil*, a ser subsidiarias de la Antropología Filosófica que

⁶⁷ Cfr. Kierkegaard, S. o. c., cap. II.

⁶⁸ Cfr. Kierkegaard, S. o. c., cap. II.

Ricoeur encara en esta obra⁶⁹. De esta manera, a partir de ahora nuestro autor se abocará a buscar la respuesta a la pregunta de “¿cuál o cómo es la debilidad constitutiva del hombre que hace que el mal sea posible?”. Tal pregunta encarna, a su vez, la cuestión acerca de cómo se inserta el mal en la realidad humana, para lo cual es necesario un trabajo profundo sobre el concepto de “labilidad”, que es la debilidad inherente al hombre a partir de la cual es posible la intromisión del mal⁷⁰. Ricoeur es explícito acerca de la utilidad de tal concepto:

“Gracias a ese concepto de labilidad, la antropología filosófica tiende, en cierto modo, el puente a la simbólica del mal, igual que la simbólica del mal empalma los mitos con el razonamiento filosófico; gracias a ese concepto de labilidad, la doctrina antropológica alcanza un nivel, un umbral de inteligibilidad, en el que se comprende que el mal haya podido ‘entrar en el mundo’ por la acción del hombre; pero pasado ese umbral de inteligencia, comienza el enigma de un alumbramiento, al que no tiene acceso el raciocinio sino a través de conceptos indirectos y cifrados” (FC, 16).

De este modo, Ricoeur va abriendo paso a lo que luego será *La simbólica del mal*, de la cual trataremos en especial en secciones venideras de nuestro trabajo. Su acercamiento a los símbolos que representan el mal en el hombre se basa, según vemos, en una puesta en relación del concepto de labilidad con el de accionar humano y con la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario. De hecho *El hombre lábil* supone una ampliación del tema tratado en *Le volontaire et l’involontaire*, al introducir "el tema

⁶⁹ En todo este proyecto tiene como referencia constante la obra de su maestro Nabert, J. *Essai sur le mal* de 1955. En esta obra circulando entre la conciencia trascendental de Kant y la experiencia interior de Maine de Biran, Nabert piensa que, aun reconociendo la profundidad del mal, hallamos en el yo los fundamentos para una liberación espiritual: la verdad de una experiencia que trasciende la conciencia individual y que funda la certeza —no obstante la experiencia interior de decadencia en el pecado— de que el mal mismo no es algo abandonado al azar o al acaso, sino un medio dentro de una finalidad, de un progreso por consumarse.

⁷⁰ En este sentido, resulta muy clarificador el artículo de Ricoeur, P. "Negatividad y afirmación original" (HV, 295-316), que podemos considerarlo como una introducción a *El hombre lábil*.

de la labilidad" como centro a partir del cual gira todo el libro⁷¹. Será en los símbolos (la *empírica*) donde se evidenciará el acto malo voluntario, donde el hombre expresará su culpa por haber cometido una falta (por haber caído, dicho en términos de Kierkegaard).

La acción es vehiculada por los símbolos en tanto que confesión de culpabilidad. Así será posible cierta "racionalidad" del acto malo voluntario: porque el hombre confiesa su culpa, puede "razonarla", "comprenderla". Pero, al mismo tiempo, habrá una zona no accesible ni a la razón ni al discurso filosófico, un estatuto pre-ontológico caracterizado por la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario, como "afirmación originaria"⁷², que ahora es desarrollada bajo el concepto de "desproporción" humana también originaria⁷³, como elemento constitutivo del ser humano puesto entre la finitud y la infinitud. Ese lugar lo ocuparían los mitos y su lenguaje "cifrado".

Nuevamente, Ricoeur logrará, una vez más, incluir a la conciencia en el cuerpo y al cuerpo en la conciencia, pero esta vez mediante el concepto de labilidad, inspirado en los de "angustia" o "desesperación" inherentes al ser del hombre, situado entre la finitud y la infinitud de su "libertad", conceptos, como vimos, aportados por la filosofía de Kierkegaard. Siguiendo el decurso del pensamiento de Ricoeur, cuando se expande el

⁷¹ "Aunque Finitud y Culpabilidad constituye la segunda parte de la Filosofía de la Voluntad, podemos considerar que, desde nuestro punto de vista, no representa la genuina continuación de *Le volontaire et l'involontaire* en el desarrollo de una filosofía de la acción que no es una ética. Por un lado, porque expresamente levanta el paréntesis que hacía de *Le volontaire et l'involontaire* una obra con pretensiones descriptivas, e introduce el problema de la voluntad "mala" o "culpable" en sentido ético (aparte de sus implicaciones ontológicas), por otra, porque sólo indirectamente contribuye a la elaboración de los elementos relevantes en la evolución que esa filosofía de la acción tendrá en Ricoeur. Su importancia, para nosotros, radica sobre todo (junto a ciertos elementos de su antropología) en el papel que desempeña en la formación de la orientación hermenéutica del autor, posteriormente incorporada a sus trabajos sobre la acción", Martínez, A. "La filosofía de la acción de Paul Ricoeur", en *Isegoría*, 22 (2000), p. 208.

⁷² "L'anthropologie du serf-arbitre développée par Ricoeur dans *L'Homme faillible* doit également être rapportée à la relation du bien et du mal qui est inséparable d'une philosophie de l'être comme affirmation originarie", en Mongin, O. *Paul Ricoeur*, o. c., p. 215.

⁷³ Cfr. Rodríguez, F. J. *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur*. Madrid: Ed. Universidad Complutense, 1991. p. 215.

campo de investigación de la simbólica del mal, se expande, consecuentemente, la mítica. Así también:

“La teoría de la labilidad constituye una expansión de la perspectiva antropológica de la primera obra, que se ceñía más estrictamente a la estructura de la voluntad. El esfuerzo por elaborar el concepto de labilidad dio ocasión a una investigación mucho más amplia sobre las estructuras de la realidad humana. Así, el dualismo existente entre lo voluntario y lo involuntario vino a ocupar el puesto que le correspondía dentro de una dialéctica mucho más vasta, dominada por las ideas de desproporción, de polaridad de lo finito y de lo infinito, y de intermediario o mediación. Y precisamente en esa estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre es donde fuimos a buscar la debilidad específica humana y su labilidad esencial” (FC, 17).

Vemos cómo, a pesar de la reformulación de su teoría de la voluntad, o *Filosofía de la Voluntad*, que impone la inclusión del concepto de labilidad inspirado en la “desesperación” kierkegaardiana, Ricoeur continúa con su método de “mediación” en su búsqueda de encontrar una conciliación entre perspectivas dispares, entre conceptos disímiles.

Así, pues, en *El hombre lábil*, Ricoeur encara el estudio de la ontología de la desproporción de acuerdo con tres prioridades fuertes y con tres “mediaciones” (superadoras) frágiles:

- 1) En el plano teórico, la “imaginación trascendental” kantiana (o, por mejor decir, del esquematismo kantiano) causa mediación entre la perspectiva finita de la percepción y la finalidad infinita del verbo, por un lado.
- 2) Luego, en el plano práctico, el respeto es mediación entre la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad.
- 3) Finalmente, en el plano afectivo, la fragilidad afectiva, característica de las pasiones del poseer, del poder y del querer, es la mediación de

la amplitud del sentimiento de pertenecer a la totalidad de las cosas con la intimidad del ser afectado *hic et nunc*.

Ricoeur resumía la ontología de la desproporción humana, en tanto que objeto de estudio de la antropología filosófica, en la fórmula latina *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, lo que en términos metafísicos vendría a significar esta naturaleza única y primigenia del hombre en cuanto a las pasiones, pero que, en tanto que se constituye como hombre, es una naturaleza que se desdobra⁷⁴.

Cuando, muchos años más tarde, Ricoeur recuerde esos primeros años de investigación, será explícito acerca de cuál era su búsqueda inicial en la elaboración de *El hombre lábil*:

*“Monismo y dualismo eran rechazados por igual, al mismo tiempo que se reconciliaban el pensamiento reflexivo y el sentimiento que yo llamaba todavía con un tono pascaliano lo ‘patético de la miseria’. Estos dos mensajes tomados a la vez muestran claramente lo que yo creo que es mi preocupación dominante, la de integrar antagonismos legítimos y hacerlos trabajar en su propia superación”*⁷⁵.

En resumen, con el estudio de la desproporción del hombre, como vimos, Ricoeur buscaba encontrar cuál era el lugar donde el mal se inserta en la realidad humana al preguntarse acerca de la falla en el hombre que hace posible que el mal ocurra. De esta manera, la limitación humana consiste en una desproporción generalizada en los tres planos –trascendental, práctico y afectivo– que conforma al hombre como lábil. Por esta labilidad constitutiva, el mal tiene la oportunidad de penetrar en el hombre, además de causar que el hombre cometa el mal y de otorgar la realización efectiva del mismo. En este sentido, la labilidad es al mismo tiempo *ocasión, origen y capacidad* del mal. Como Ricoeur mismo señala:

⁷⁴ "Fallible Man then considered human existence as a movement between these as poles of human possibility, neither of which is ever so fully actualized that one becomes either a mere automaton of habit and neurological response or a completely volitional agent", en Weeb, E. *Philosophers of Consciousness*. Washington: University of Washington Press, 1988. p. 140.

⁷⁵ Ricoeur, P. "Autocomprensión e historia", o. c., p. 30.

“Este pathos es como la matriz de toda filosofía que funde la característica óntica del hombre en la desproporción y en la intermedialidad. Pero ese pathos hay que tomarlo en su más alto grado de perfección; aun prefilosóficamente, ese sentimiento patético es precomprensión” (FC, 34).

Es evidente, por lo tanto, que la complementación de la filosofía reflexiva tradicional y la filosofía más basada en lo “afectivo” vendrá dada por la intervención de conceptos mediadores tales como el de “imaginación trascendental”, que estudiaremos más adelante⁷⁶.

La “desesperación” como enfermedad mortal en el hombre postulada por el filósofo danés, entonces, es lo que Ricoeur trata en *El hombre lábil* como expresión de la patética de la “miseria” dentro de lo que nuestro autor propone como la “desproporción humana”, que se define como la polaridad finitud-infinitud. La dialéctica de la finitud-infinitud, claro está, no se encuentra sólo en Kierkegaard, sino también en los otros dos representantes de la patética de la miseria, Platón y Pascal⁷⁷, aunque también podemos apreciarla en Kant, Hegel y Husserl. El avance de esta “patética” y “precomprensión de la miseria” *“se realiza en el mundo de las imágenes, signos, figuras y símbolos, por los que ese pathos se asoma al mythos, es decir, ya a la formulación, al lenguaje”* (FC, 34).

La patética de la miseria se encuentra, según Ricoeur, en los mitos vehiculados en tres de las obras principales de Platón: *El Banquete*, *Fedro* y *República*. La situación del alma del hombre es miserable, por cuanto es el ser “medianero” entre el mundo de las Ideas y el de la realidad. Así, el alma es el movimiento de lo sensible hacia lo

⁷⁶ De hecho Ricoeur reconocerá la reducción de la patética gracias al método trascendental: *“Para abrirnos paso a ese comienzo metódico, tendremos que operar al principio del capítulo siguiente una reducción de lo patético e iniciar una antropología que resulte verdaderamente filosófica gracias a una reflexión de estilo trascendental, es decir, a una reflexión que no parte del yo, sino del objeto que tengo delante, para remontarme desde él a sus condiciones de posibilidad”* (FC, 34-5).

⁷⁷ *“The analytic of man’s essential possibility of fault as located in the open disproportion of his desire for the infinite and its finite realizations is reflected in the pre-philosophical symbolics of Plato, the reethoric of misery in Pascal and the prophetic passion for Kierkegaard. It is conceptually articulated in the transcendental description modeled after Kant in the respective theoretical, practical and affective spheres of human being”*, Albano, P. J. “Ricoeur contribution to Fundamental Theology”, en *Thomist* 46 (1982), p. 577.

inteligible, el ascenso hacia el “ser”, que se plasma en un estado de perplejidad y de busca del ser:

“Esa perplejidad, ese apuro, esa ‘aporía’ y esos tanteos de búsqueda, que se reflejan en el hecho mismo de quedar inacabados los diálogos ‘aporéticos’, atestiguan que el alma está en estado de tanteo en cuanto al ser: el alma opina y se engaña; el alma no es visión, al menos no en primer término, sino aspiración; no es contacto y posesión, por lo menos no inmediatamente, sino tendencia y tensión” (FC, 37).

Así, para expresar el hecho de que el alma se encuentra en transición entre lo pasajero y lo permanente, entre lo finito y lo infinito, el filósofo recurre al lenguaje alegórico. Es interesante, al respecto, el hecho de que ya en la filosofía griega encontramos esta concepción del alma como definida por un movimiento “hacia”, que siempre es de ascenso al mundo de las Ideas, pero que la presenta, esencialmente, en acto permanente de búsqueda. En este punto, Ricoeur encuentra en los mitos del *Banquete* y del *Fedro* lo que él entiende por una “antropología de la labilidad” y el tema de la miseria tanto como limitación originaria cuanto como mal original. Se trata de mitos que son a la vez mitos de finitud y de culpabilidad:

“El mito es la nebulosa que ha de rasgar la reflexión. Una reflexión más directa sobre los mitos el mal nos revelará más adelante el fondo mítico a que pertenece esta nebulosa de existencia miserable y de libertad malograda; se verá también que Platón, a fuer de filósofo, no confundió el mal con la existencia corporal, y que el platonismo presenta un mal de injusticia que es específico del alma” (FC, 40).

Al respecto, según Ricoeur, los mitos de la caída presentes en estas obras de Platón, preanuncian la filosofía de Kierkegaard acerca del mal en el hombre. Hay en los mitos de la caída un deslizamiento desde la fragilidad al vértigo y del vértigo a la caída. En la medida en que el alma es frágil, está destinada a “caerse”. Esa fragilidad se manifiesta en el hecho de que esas almas están divididas: son compuestos, son híbridos. El alma olvida, entonces, la Verdad y vive su existencia en el terreno de la opinión. Consecuentemente, en Kierkegaard hay una oscilación entre dos interpretaciones sobre

el nacimiento del mal a partir de un estado de inocencia: o bien el mal aparece progresivamente o bien aparece de manera brusca. Esta segunda interpretación es la que Kierkegaard defiende.

Siguiendo a Ricoeur, vemos cómo Platón logró realizar el pasaje del mito a la dialéctica, del lenguaje simbólico al lenguaje filosófico, de modo que lo “híbrido” se convirtió en lo “mixto”, o sea, en la “justa medida” a través de la transposición a su propia filosofía de la oposición, propuesta por Pitágoras, entre el límite y lo ilimitado (lo finito y lo infinito) y con el aporte de lo que llegará a ser en Kant la “razón práctica”, que define la acción humana no en términos del “ser” sino del “deber ser”.

Luego, Ricoeur encuentra en Pascal, dentro de lo que considera la “patética de la miseria”, esta dialéctica entre lo finito y lo infinito que se llamará “desproporción”:

“La patética pascaliana nos suministra el segundo punto de partida de la reflexión. Los dos fragmentos titulados ‘Deux infinis, milieu’ o ‘Disproportion de l’homme’ –fragmento 72 de la edición de Brunschvicg- pertenecen a otro orden, tanto por su intención como por su tono [...] Pascal recurre a una especie de paramitía cuando invita a renunciar a la distracción y a quitarnos la careta del disimulo con que nos ocultamos nuestra verdadera situación [...] Reflexionar sobre el papel del hombre como ser intermedio equivale a volver sobre sí mismo, a fin de ‘pensar lo que significa ser rey y ser hombre’ – fragmento 146” (FC, 43-4).

Según Ricoeur, la “mediación” pascaliana expresada en el concepto de “desproporción del hombre” -en el cual se inspira nuestro autor para elaborar su propia concepción de la “desproporción humana”- toma la forma de una representación imaginaria del “lugar” que ocupa el hombre en tanto que “intermediario” entre lo grande y lo pequeño. Lo valioso de esta representación de Pascal, según nuestro autor, es que considera al hombre en cuanto tiene de vital situado frente al inconmensurable, pues tal representación presupone la pregunta de “¿Qué es un hombre en el infinito?”.

Con esta pregunta, Pascal expresa la situación particular del ser humano, situado en una posición intermedia entre dos infinitos: la nada y el todo. En efecto, el hombre es una nada frente al infinito y un todo frente a la nada. Para Ricoeur, este estado de ser el

medio entre la nada y el todo es lo que configura la llamada “desproporción del hombre”, ya que esta desproporción surge del hecho de que el hombre carece de la “capacidad infinita” para “comprender” –en el sentido de abarcar con su entendimiento- el principio y el fin. De este modo, para Pascal y, luego, para Kierkegaard, el mal estará no en la “desproporción” en sí –aunque ésta es, sin duda, el origen del mal- sino en la “distracción”, en no querer ser consciente el hombre de su propia desproporción para intentar superar su situación en el mundo. De esta manera, Ricoeur, que rechaza tanto las llamadas “filosofías de la negatividad” como las “filosofías de la finitud”, elabora una antropología de la desproporción humana, por cuanto toma como punto de partida la paradoja del hombre finito-infinito.

En este sentido, si confrontamos el pensamiento de Pascal con el del filósofo danés, para Kierkegaard, el hombre peca cuando, frente a la idea de Dios (lo infinito), cae en la desesperación (finitud) y, de este modo, o bien surge la “voluntad de ser uno mismo” o bien la de “no ser uno mismo” a la que antes aludíamos⁷⁸. De esta manera, el pecado constituye un desafío o una debilidad por cuanto constituye una “condensación de desesperación” frente a la idea de Dios o de infinito⁷⁹.

En lo relativo al concepto de “individuo”, Kierkegaard lo vincula con la temática de la “elección de la vida”, en sus reflexiones Kierkegaard separa al individuo de la masa para que se dé cuenta de sí mismo como centro personal de mismidad, responsabilidad e igualdad⁸⁰. Para él, la persona es un ser abierto al *tú* que es Dios. Al abrirse a ese otro que es Dios, la persona puede llegar a ser plena⁸¹. En este sentido, en el camino de la vida, distingue tres estadios: el estadio estético, el estadio ético y el estadio religioso. Además, en el salto de un estadio a otro se presentan la angustia y la desesperación como factores emocionales de dicho salto o conmoción vital⁸².

⁷⁸ Cfr. Kierkegaard, S. *El concepto de angustia*. México: Austral, 1998. pp. 57-61.

⁷⁹ Cfr. Urs von Balthasar, H. *El cristiano y la angustia*. Madrid: Caparrós Editores, 1998. p. 19. A este respecto, señala von Balthasar haciéndose eco del existencialismo de Kierkegaard, cómo el ser humano existe como finito en un mundo infinito, abierto a lo ilimitado, y en eso consiste la prueba de todo ser humano, en esa confrontación.

⁸⁰ Collins, J. *El pensamiento de Kierkegaard*. Barcelona: Herder, 1990. p. 192.

⁸¹ “Individuo significa estar por encima de lo universal y se encuentra en relación absoluta con lo absoluto”, en Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos, 2001. p. 68.

⁸² Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, o. c., p. 17.

Respecto del estadio estético, Kierkegaard lo considera el nivel de la existencia en el ser personal, donde toda la ocupación del hombre es aprovechar el placer que le da la vida. Pero este “depender” hedonista convierte al hombre en un esclavo de sus propios deseos y estados de ánimo. En este estadio, el feliz se desespera a causa de gozar constantemente de placeres que jamás llegan a satisfacerlo por completo. El individuo infeliz experimenta la ausencia del placer y también se desespera⁸³. Así, en este estadio las personas se ven a sí mismas encerradas en lo temporal y su condición no tiene otra salida que la desesperación. Por otra parte, el estadio ético es el nivel del ser en sí, donde el hombre afirma su ser en su relación con los otros hombres y descubre su propia subjetividad, de modo que se vuelve responsable de los compromisos que toma. De este modo, se pasa de vivir según el deseo, es decir, en el estadio estético, a vivir según normas éticas. En *Temor y temblor* Kierkegaard llama “héroe trágico” a quien actúa según normas éticas: “héroe trágico, favorito de la ética”⁸⁴. Finalmente, el estadio religioso es el nivel de la trascendencia, donde el hombre “se abre a Dios” y trasciende su yo terrenal para acceder a la verdadera individualidad. Aquí es donde Kierkegaard se muestra profundamente fideísta, pues la trascendencia del hombre hacia la divinidad ocurre por la fe y no por la razón –a diferencia de lo que había afirmado San Agustín en cuanto al papel de esta última en el ascenso de la mente hacia la mente divina. De esta manera, Kierkegaard afirma que la persona es “persona” por el hecho de entrar en diálogo entre el yo humano y el *tú* de Dios, que implica un acto de trascender su situación individual.

Así, pues, Kierkegaard es el primer existencialista, puesto que intenta superar el idealismo de la Modernidad (que culminaría en Hegel) para considerar al hombre “de carne y hueso”. En efecto, considera a la naturaleza humana como el punto de partida para una vuelta a la “persona” en tanto que hombre de carne y hueso que se abre a Dios y toma conciencia de su desproporción para trascenderla. Solamente pensando en la existencia humana, es posible para Kierkegaard entender al hombre como ser singular, autónomo, libre y responsable que es consciente de sí mismo en la desesperación y en la culpa. Sin embargo, cuando el hombre se abre a Dios en la fe, se convierte en

⁸³ Vardy, P. *Kierkegaard*. Barcelona: Herder, 1997. p. 64.

⁸⁴ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, o. c., p. 74.

“persona”, el vínculo entre la vida y el pensamiento adquiere sentido y surge la esperanza⁸⁵.

En consecuencia, podemos afirmar que el concepto de “persona” en Kierkegaard, aún cuando encuentra su fundamento último en la “desesperación” inherente al hombre, sin embargo implica un futuro optimista para la humanidad.

Ahora bien, debemos destacar que, para Ricoeur, el personalismo de Kierkegaard es parte de lo que él llama “patética de la miseria”, perspectiva filosófica representada también por Platón y por Pascal, como ya dijimos, que se opone a la filosofía trascendental de Kant, Hegel y Husserl. Es, por tanto, como término de la oposición en la búsqueda de una mediación entre la finitud y la infinitud que la filosofía de Kierkegaard se incluye en el universo filosófico de nuestro autor. De esta manera, la inclusión de la filosofía de Kierkegaard sirve especialmente a los propósitos de Ricoeur de intentar, al mismo tiempo, una superación de lo que él mismo llama las “filosofías de la finitud” y las “filosofías de la negatividad”.

En efecto, es a partir de la idea de “desesperación” del hombre puesto entre la finitud y la infinitud que Ricoeur elabora su antropología de la desproporción humana, que toma como punto de partida “la paradoja del hombre finito-infinito” y que significa, a nivel profundo, la inclusión del cuerpo en la conciencia o, en otros términos, el advenimiento de la noción de un hombre de carne y hueso considerado como tal desde el punto de vista ontológico: en síntesis, la conciliación entre el existencialismo y la fenomenología a través de la superación mediadora.

De esta manera, comprobamos que, a diferencia del fideísmo antropológico de Kierkegaard, Ricoeur concibe la trascendencia del hombre y, por lo tanto, su estatuto ontológico sobre la base de la razón. En efecto, es mediante la reflexión racional que es posible la trascendencia humana. En este sentido, cumple una función primordial la “mediación” como concepto que sirve a la reflexión filosófica y al establecimiento de una Antropología Filosófica. En efecto, es mediante los símbolos –como veremos más

⁸⁵ El hombre debe tener a Dios como el objeto de su amor, y al respecto Kierkegaard nos dice algo de corte agustiniano: *"no será olvidado quien fue grande en este mundo, y cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del objeto de su amor. Pus quien se amó a sí mismo fue grande gracias a su persona, y quien amó a Dios fue, sin embargo, el más grande de todos"*, en Kierkegaard, S. *El concepto de angustia*, o. c., p. 12.

adelante- que el hombre se trasciende y encuentra en la confesión de su culpa su propia labilidad característica de la condición humana.

A su vez, Ricoeur afirmará que el concepto de “desproporción” de Kierkegaard es el más cercano a su propia “intuición inicial”, que es la que guía sus estudios. Pero, por otro lado, Ricoeur no pasa por alto el fin último de la filosofía de Kierkegaard: la “*llamada del hombre al hombre*”⁸⁶. De hecho, para nuestro autor, el discurso del filósofo danés todavía es “retórico” y es “confesión”.

A partir de las tres nociones con las cuales Kierkegaard elabora su filosofía de la “enfermedad mortal” (infinitud, finitud, síntesis), Ricoeur introduce una reformulación que supone diferenciar claramente tres instancias de la desproporción: la del conocimiento, la de la acción y la del sentimiento. Así, desviándose del discurso kierkegaardiano, Ricoeur busca extender el concepto de “desproporción” a las esferas del conocimiento, de la acción y del sentimiento. Por otro lado, de estas tres esferas va a elegir como punto de partida la del conocimiento a fin de poder ubicar la desproporción en el nivel de la reflexión ontológica. En resumen, lo que lleva adelante Ricoeur en *El hombre lábil* es una sistematización de su propia filosofía centrada en el concepto de labilidad que condiciona el acto voluntario a partir de su propia reflexión de la “desproporción” kierkegaardiana. Tal sistematización es la que estudiaremos en la próxima sección en vínculo con la filosofía de la acción, tema que ocupa la presente tesis.

§3 Recapitulación y conclusiones provisionales

Recapitulemos lo visto hasta el momento. Tanto Kierkegaard como Descartes son los que inspiran a Ricoeur en su “intuición inicial” de la “desproporción humana”, en palabras del propio autor, aunque para Ricoeur la distinción entre conocimiento finito y voluntad infinita que realiza Descartes no sea un buen punto de partida, sobre todo debido a la finitud del conocimiento⁸⁷. Mientras que el personalismo de

⁸⁶ Ricoeur, P. “L’antinomie de la réalité humaine et le problème de l’anthropologie philosophique”, art. cit., p. 277.

⁸⁷ Cfr. Smitheram, V. “Man, Mediation, and Conflict in Ricoeur’s Fallible Man”, en *Philosophy Today* 12 (1968), p. 361.

Kierkegaard es interpretado por Ricoeur como figura de la “patética de la miseria”, la filosofía cartesiana debe pasar, en la *Filosofía de la Voluntad*, por el tamiz de las sistematizaciones de Kant, de Hegel y de Husserl, aunque por ahora nos hayamos centrado principalmente en la filosofía kantiana.

Ahora bien, en su estudio de la desproporción humana que constituiría una Antropología Filosófica nueva, dentro de la dialéctica finitud-infinitud, Ricoeur hace derivar el primer término del segundo. En este sentido, entonces, la dimensión de la infinitud humana es la “afirmación originaria” del ser, mientras que la dimensión de la finitud humana es su “negación existencial”. De esta manera, Ricoeur va a encarar, en *El hombre lábil*, una “antropología de la desproporción” con el objetivo de poder establecer cómo es posible el mal en el acto voluntario humano.

Con estos objetivos de trabajo, Ricoeur buscará cuál es la “síntesis” del hombre tanto en su dimensión de finitud como en su dimensión de infinitud, ya que gracias a tal síntesis es posible la existencia de la dialéctica finitud-infinitud. Es decir, aquello que en última instancia va a tratar de explicar nuestro autor es de qué manera el hombre es “intermediario” entre la finitud y la infinitud, problema apenas esbozado por Kierkegaard. El carácter de ser intermediario, entonces, lo explicará Ricoeur a través de esta búsqueda de la síntesis trascendental, mediante el recurso a la filosofía kantiana, de la que ya hemos hecho referencia en páginas anteriores.

Por otro lado, motiva el interés de Ricoeur de tomar como punto de partida la “desproporción humana” el hecho de que su interés fundamental es ubicar su Antropología Filosófica primero en el plano del conocimiento, para luego pasar al de la acción:

“¿En qué sentido nos atañe esta elección del punto de partida? En que la primera ‘desproporción’ susceptible de investigación filosófica es la que nos descubre la facultad cognoscitiva. Lo que para la comprensión patética del hombre era ‘mezcla’ y ‘miseria’, aquí se llama síntesis. Así, sin preocuparnos por ortodoxias criticistas, encontraremos los motivos de la teoría kantiana sobre la imaginación trascendental, que es precisamente una reflexión sobre el ‘tercer término’, sobre el ‘intermediario’” (FC, 49).

Es en la dimensión cognoscitiva donde primero hay que establecer la “antropología de la desproporción” para luego pasar a la dimensión del accionar humano. Con anterioridad, mencionamos que el hombre, para Ricoeur, es un ser “intermediario” por cuanto “opera mediaciones fuera de sí y en sí mismo”. A través de la síntesis entre finitud e infinitud, Ricoeur intenta establecer la posibilidad del mal en el hombre en tanto es un ser inherentemente “intermediario”. En efecto, es por obra de la síntesis entre finitud e infinitud que la desproporción humana se vuelve “patente”.

Al tratar la dialéctica de la finitud y de la infinitud y de su tercer término, la síntesis, Ricoeur recurre a tres conceptos: a) perspectiva finita; b) verbo infinito; c) “imaginación trascendental”. En su intento por establecer un sistema cognoscitivo que caracterice el mal en el hombre, Ricoeur concibe la finitud en tanto que “perspectiva”. Es aquí donde, nuevamente, se incluye al cuerpo en la reflexión ontológica. Precisamente, es el cuerpo la “mediación” entre la conciencia y el mundo, significando, en tanto tal, una “apertura al mundo” y un “vehículo o puente de la intencionalidad de la conciencia”. Sin embargo, lejos de ser el cuerpo el que manifiesta la finitud humana, es más bien el punto de vista que el sujeto adopta frente al mundo, condicionado por el hecho de ser “de carne y hueso” y por poseer la característica que Ricoeur llama de “receptividad”. Por eso será explícito al definir en qué consiste la finitud del “recibir”:

“Consiste en la limitación perspectivista de la percepción, que hace que toda visión de... sea sólo un punto de vista sobre... Sólo que yo no advierto directamente ese carácter de punto de vista inherente a toda percepción; sólo me doy cuenta reflexivamente” (FC, 51).

Por lo tanto, la dimensión de finitud se define por la perspectiva que afecta a la relación primaria del hombre con el mundo, que se caracteriza, principalmente, por la “receptividad” de los objetos.

Cuando Ricoeur intenta proporcionar una noción de la infinitud humana, también parte del conocimiento, para luego ampliar el horizonte a la acción y al sentimiento. Por ende, parte nuevamente de la dialéctica finitud-infinitud en el orden del conocer y del “decir” del hombre. En este sentido, para llegar a un concepto de infinitud basta, en primer lugar, con la constatación de que es posible la “transgresión” de la perspectiva de la finitud humana en el orden del conocer. Esta transgresión ocurre

gracias a que el hombre puede tomar conciencia de su propia finitud y, además, elaborar un “discurso” que trate sobre esta finitud constitutiva de su ser. Vemos, por lo tanto, cómo aparece el “acto voluntario” en el orden del conocimiento, tanto como toma de conciencia de la propia finitud cuanto como “toma de la palabra”: acto de “decir” acerca de la finitud inherente al hombre. El lenguaje, a fin de cuentas, es el que nos abre al sentido: *"El lenguaje recoge la mirada muda y articula su sentido: y esa expresabilidad del sentido constituye, al menos en intención, un constante desbordamiento del aspecto perspectivo de lo percibido aquí y ahora"* (FC, 62).

De esta manera, Ricoeur distingue tres momentos relativos a la dimensión de la infinitud humana, que serán establecidos a partir del entrecruzamiento con distintas teorías filosóficas, teorías que entran en juego, si así se quiere decir, de modo sincrónico. Esto nos obliga, como ya señalamos en el primer bloque, a introducirnos en senderos discursivos que se alejan del continuo cronológico que venimos elaborando hasta este momento, y que son los siguientes:

1. La reformulación de la significación husserliana y de la verdad en la dialéctica hegeliana subsumidas en la “categoría del nombre”, que, considerado desde el aspecto de su significación universal, constituiría una “nueva” perspectiva que trasciende la perspectiva finita.
2. La reformulación de la teoría aristotélica del “verbo”, que es la “verdadera palabra significativa” que revela el momento infinito de la palabra y la dimensión de la infinitud humana.
3. El análisis del juicio, que posibilita la “recuperación” de la antropología de Descartes con el fin de corroborar la “afirmación originaria” del hombre.

No vamos a detenernos en cada uno de estos momentos en particular, cuyo estudio merecería una obra de mayores magnitudes que la presente. Por el momento, cabe destacar el hecho de que, por primera vez, Ricoeur incluye el nombre y el verbo como “actos” humanos voluntarios en los cuales, cuando trate *La simbólica del mal*, encontrará la confesión del acto malo voluntario, plasmación de la labilidad humana:

“El acto de ‘denominar’ [...], al significar la constancia de un centro de aparición de la cosa, trasciende todas las apariciones al mismo tiempo que él se verifica en ese juego de

correspondencias, por las que una apariencia designa otra: por las que el susurro, por ejemplo, sugiere blandura; la blandura, verdor, etc. Supuesto que el nombre significa, yo puedo decir que una aparición significa todas las demás. [...] En efecto, el cuerpo, como portador que es de varios sentidos, [...] funda esa permuta y suplencia de las apariencias; pero esa unidad del cuerpo es sólo la unidad perspectivista que regula la compleción ordenada de la significación. Hace falta el 'nombre' para fundar la unidad de validez del sentido, la unidad no perspectivista de la cosa, la que se declara a otro, la que éste comprende y comprueba a su vez y desde su sitio en una serie de percepciones convergentes" (FC, 64-5).

Como observamos, es el cuerpo y su inclusión en la dialéctica de la finitud y de la infinitud lo que posibilita, en gran medida, la comprensión del "acto" de "decir" como "acto voluntario". Pero gracias al lenguaje, al "nombre", el orden del conocimiento de las cosas se generaliza a todos los seres humanos que comparten un mismo código. Es en virtud de que existe el nombre que el acto de decir se funde con la significación en un proceso de semiosis infinita: el susurro lleva a la blandura, la blandura al verdor, etc.

Es perentorio examinar el tercer momento, que constituye la "síntesis trascendental" y donde se recurre al concepto de "imaginación pura" kantiano. En este sentido, es indudable el influjo de Kant en la inclusión de este tercer momento trascendental. Como ya vimos en páginas precedentes, el mismo Ricoeur reconoce su deuda con el maestro de Königsberg cuando considera que su formulación de la "desproporción humana" entendida como perspectiva finita y verbo infinito sería, *mutatis mutandis*, lo que Kant define como "dualidad entre el entendimiento y la sensibilidad".

Así, partiendo de la "imaginación pura" kantiana, Ricoeur elabora su propia formulación de una imaginación trascendental con el propósito de establecer una mediación entre finitud e infinitud humana. En este sentido, nuestro autor permanece en el plano de la dimensión cognoscitiva. Pero aquello que antes se consideraba "misericordia" en aras de una comprensión patética del hombre, ahora es llamado "síntesis" u

"objetividad"⁸⁸. Por lo tanto, al descubrir la "desproporción", se descubre el problema del término intermediario que es la "imaginación pura". Aunque la dialéctica de la finitud y de la infinitud es anterior a la síntesis, sin embargo no es posible entender la "desproporción" sin la "síntesis", y viceversa. A su vez, con el advenimiento de la teoría de la síntesis trascendental, Ricoeur completa lo que sería la primera etapa de su Antropología Filosófica, que consiste en una "antropología de la desproporción humana". Pero serán necesarios muchos más pasos para lograr abarcar en toda su dimensión la antropología de la desproporción:

A. En primer lugar, la antropología de la acción y la del sentimiento podrán reducir la brecha que separa lo patético de lo trascendental, pero no los aunará del todo, precisamente porque nunca será posible, para la racionalidad filosófica -por lo menos la occidental- alcanzar ese estatuto pre-ontológico caracterizado por la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario.

B. Cuando caracterice la síntesis trascendental, Ricoeur recurrirá a la objetividad. En este sentido, la objetividad es lo que posibilita la elaboración de una teoría de la síntesis trascendental y, a la vez, la negación de la objetividad posibilita el acceso a la inteligibilidad de la imaginación trascendental, que es nuestro tercer término:

"Lo que nos interesa en la teoría de la imaginación trascendental es que este tercer término no tiene un para sí: todo él se invierte íntegramente en hacer que haya objetividad"
(FC, 81).

Así, la reflexión que lleva a cabo Ricoeur en esta etapa es exclusivamente trascendental y no psicológica, ya que la "objetividad" de la cosa, o su constitución ontológica, es una "guía" para la toma de conciencia de la síntesis subjetiva de lo finito y de lo infinito en el "alma". En efecto, esta síntesis trascendental de la "imaginación pura" no es otra cosa que la referencia del alma a la síntesis del objeto. De esta manera, la síntesis trascendental "es" conciencia, aunque no conciencia de sí:

⁸⁸ "¿Qué es la cosa? Es la unidad ya realizada en un cara a cara entre la palabra y el punto de vista; es la síntesis en cuanto operada por fuera. Esta síntesis, en su carácter de enfrentamiento, lleva por nombre: la objetividad. En efecto, la objetividad no es más que la unidad indivisible de una aparición y de una "decibilidad", consistente en que la cosa se nos manifiesta y se la puede decir y expresar" (FC, 77).

“Podríamos concluir bonitamente esta reflexión sobre la imaginación trascendental –término mediador en el orden teórico- diciendo que la síntesis que opera entre el entendimiento y la sensibilidad –o, en nuestro lenguaje, entre el sentido y el aparecer, entre la palabra y la mirada- es conciencia, pero que no es conciencia de sí. La conciencia de que habla la filosofía en su fase trascendental sólo construye su propia unidad fuera de sí misma, sobre el objeto” (FC, 87).

El acto voluntario es considerado en esta etapa exclusivamente desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y en vínculo con la “síntesis trascendental” que es la “imaginación pura” kantiana, por la cual la conciencia es concebida como pura intencionalidad que no va más allá de la pura objetividad. Es evidente, como tendremos oportunidad de reafirmarlo más adelante, el influjo de las lecturas de Husserl sobre el concepto de “trascendencia” de Kant en esta primera etapa de la obra de Ricoeur. Será entonces en las siguientes secciones donde procederemos a analizar la desproporción humana en los terrenos de la acción y del sentimiento humano.

En el capítulo III de *El hombre lábil*, Ricoeur se propone llevar a cabo el paso del análisis de la desproporción humana en el terreno del conocimiento al terreno de la *praxis*. En otras palabras, se trata de “el tránsito de una teoría del conocimiento a una teoría de la voluntad”. En efecto, ya se ha demostrado que con el desarrollo de la antropología del conocimiento, aunque imprescindible como punto de partida metodológico para el acceso al fenómeno de la desproporción, no es posible abarcar la realidad del mal en el hombre de manera completa. Como ya adelantáramos, la conciencia que se proyecta de manera intencional en el objeto no es todavía conciencia de sí, por lo tanto no la podemos caracterizar aún como “persona”.

Por esta razón, se impone el advenimiento de una segunda síntesis, que consista en la persona. Esa síntesis es la llamada “síntesis práctica”, que comprende al ser humano en su ser “de carne y hueso”. La persona, entonces, es “conciencia de sí”. Se verifica, de este modo, un pasaje de la desproporción práctica que implica, a la vez, el advenimiento de la desproporción afectiva y la superación de las abstracciones impuestas al mundo de la realidad por la reflexión de las condiciones de posibilidad de la objetividad:

“Para sacar un mundo de esa osamenta, hace falta rellenarla de todos los aspectos afectivos y prácticos, de todos los valores y contravalores inherentes a él, y que constituyen todo su atractivo o toda su repulsión, todos los obstáculos, todos los caminos, todos los medios, útiles e instrumentos que hacen la vida practicable o impracticable, y, en todo caso, ardua” (FC, 90).

Se hace evidente, entonces, que al incluir la dimensión afectiva necesariamente se incluye la “persona” de “carne y hueso”, aquella persona que venimos configurando desde que empezamos a tratar este concepto en Kant, pasando por Kierkegaard, y que, para Ricoeur, significa la superación del mundo de las abstracciones y de la objetividad pura:

“Lo que más se echa de menos en ese complejo de cosas es el enfrentamiento cara a cara de las personas con las que trabajamos, luchamos y alternamos, y que se destacan sobre ese horizonte de cosas, sobre esa decoración de objetos valorizados y pragmáticos, como otros tantos polos de subjetividad, de aprehensión, de valorización y de acción. Ahora bien, ese mundo de personas se expresa a través del mundo de las cosas poblándolo de cosas nuevas, fabricadas por ellos” (FC, 90).

La inclusión de la “persona” en el estudio del acto malo voluntario significará, entonces, la recuperación de aquello inaccesible por la reflexión filosófica tradicional, que no es otra cosa que el estatuto pre-ontológico de lo voluntario y lo involuntario, que ahora Ricoeur entiende como desproporción e intermediariedad humana. A tal efecto, se planteará ahora el juego de dos términos, el carácter y la dicha, y un tercer término “mediador”, acordes con la metodología de mediación propuesta por nuestro autor desde el comienzo de sus trabajos. En este sentido, todo lo que esté relacionado con la noción trascendental de “perspectiva” finita será tratado, en cuanto a la finitud “práctica”, de acuerdo con el concepto de “carácter”. Luego, todo aquello que se encuentre vinculado a la noción trascendental de “sentido” será tratado, en relación con la infinitud “práctica”, según con el concepto de “felicidad”. Finalmente, la mediación

“práctica” que extiende el estudio de la imaginación trascendental que se proyecta en el objeto será tematizado como “la constitución de la persona en el respeto”.

- La configuración de la finitud práctica

Atendamos, en primer lugar, a la finitud práctica. En ella, Ricoeur estudia tres estadios constitutivos de la categoría de finitud práctica en vistas al establecimiento de la noción de “carácter”. Para llevar a cabo este análisis del “carácter”, Ricoeur toma como referencia a Bergson⁸⁹. En la configuración de estos tres estadios, Ricoeur propone una analogía subyacente entre la receptividad propia del orden del conocimiento y la receptividad propia del orden de lo voluntario.

1. La “perspectiva afectiva”.
2. La “perspectiva práctica”.
3. El “carácter”.

1. *La perspectiva afectiva.* En lo que respecta a la “perspectiva afectiva”, el “deseo” es el término análogo a la percepción, pues posee (al igual que la “percepción” fenomenológica estudiada previamente por él en *Lo voluntario y lo involuntario*) un índice de finitud, que se manifiesta principalmente por cuanto es él también “apertura al mundo”:

“El deseo no nos revela nuestra manera de ser afectados; no nos encierra sobre nosotros mismos, a solas con nuestros deseos; no nos habla en primer término de nosotros mismos, porque no es en primer término una manera de sentirnos a nosotros, y mucho menos una ‘sensación interna’; el deseo es una falta que experimentamos de...; un impulso que nos orienta hacia... El deseo nos transporta fuera de nosotros; nos sitúa ante lo deseable, que a su vez está en el mundo. En una palabra, el deseo nos abre a todos los acentos afectivos de las cosas que nos atraen o nos repelen” (FC, 97).

⁸⁹ Cfr. FC, 107.

2. *La perspectiva práctica.* Por otro lado, en lo que atañe a la “perspectiva práctica”, Ricoeur se concentra, como lo había hecho a su modo en *Lo voluntario y lo involuntario*, en el orden de la voluntad. Aquí también hay “finitud”, hay un límite. En efecto, en la moción voluntaria, como correlato de mi conocer, y en el hábito se descubre el índice de finitud característico de la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario. Nuevamente, aparece el “cuerpo” en tanto mediación de la “acción voluntaria”, por el hecho de que es sólo el órgano de la acción y no su instrumento. Para hablar de instrumento, se debería remitir a la noción de *pragma*. Asimismo, aparece de nuevo la idea del “esforzarse por” propia de la acción voluntaria, de la que Ricoeur ya había hecho mención en *Lo voluntario y lo involuntario*. Efectivamente, el cuerpo “movido”, y mediador entre el “yo” que actúa y el mundo sobre el cual este “yo” actúa, siempre encuentra una “resistencia”, por lo cual manifiesta su “finitud práctica”:

“Entonces, el cuerpo en movimiento, que empezó actuando como mediador entre el yo productor y el mundo producido, se constituye en centro de la situación, demostrando así su finitud práctica” (FC, 102).

Esta “finitud práctica” del cuerpo encuentra otro lugar de manifestación en los hábitos, que constituyen una “alineación naciente”, que es inherente a la estructura misma del hábito, y que se manifiesta en la vinculación entre el “aprender” y el “contraer”. El hábito, a su vez, provocaría en el hombre la experimentación del “tener” como no coincidente con el “ser”. Constituiría, entonces, una suerte de alejamiento de una vida que podríamos calificar de “espontánea”:

*“Entonces el hábito adquiere en la vida un significado inverso al que posee la emoción, la cual comienza y vuelve a recomenzar en la ‘sorpresa’, según la admirable intuición del *Traité des Passions* de Descartes. El hábito fija nuestros gustos, nuestras aptitudes, con lo cual reduce el campo de nuestras disponibilidades; se cierra el abanico de los posibles; nuestra vida va cristalizando en moldes”* (FC, 103).

3. *El carácter.* Finalmente, en cuanto al “carácter”, Ricoeur lo considera como la expresión de la totalidad práctica humana en su vinculación con el aspecto finito de la existencia humana: “*Todos los aspectos de finitud práctica que se pueden comprender a*

partir de la noción trascendental de perspectiva pueden resumirse en la noción de carácter” (FC, 67). De este modo, el carácter es la apertura finita de la existencia del hombre considerada como un todo, ya que *"es la apertura finita de mi existencia tomada en bloque"* (FC, 105)⁹⁰. A su vez, el carácter es tanto finito como *"perspectiva"* (FC, 67), puesto que constituye lo que Ricoeur llama el *"campo total de motivación"*. En efecto, el hombre es un ser que vive en la apertura hacia todos los valores posibles y hacia todas las culturas posibles. Pero, el carácter constituiría, también, un *"cierre en la apertura"*. Se establece, entonces, un juego entre apertura y cierre en la definición de *"carácter"*. Para ser más precisos, en palabras de Ricoeur:

"Esta conexión entre la abertura y el cierre en el plano del 'alma entera' puede aclararse y explicitarse de la manera siguiente: la abertura de nuestro campo de motivación significa que en principio somos accesibles a todos los valores de todos los humanos a través de todas las culturas. Es decir, que nuestro campo de motivación está abierto a todo lo humano en toda su gama y en todo su conjunto" (FC, 108).

El hombre, como tal, es capaz de realizar en él todas las virtudes y todos los vicios⁹¹, a la par que puede dar cuenta de todos ellos independientemente de ser reconocido en su mundo de sentido o en otro completamente ajeno. En este sentido es apertura. Pero es asimismo cierre, puesto que no todos los hombres son capaces de todas las virtudes y de todos los vicios de la misma manera, ya que los modos de ser bueno o de ser malo son infinitos:

⁹⁰ *"What is character? If we want to avoid making it what characterology makes of it: a congealed portrait, arrested, enclosed within a formula -we must say tha character is a generalization of the notion of perspective; or better, we should say that the notion of perspective is substracted from that of character, that is in reality an abstraction"*, en Ricoeur, P. *"The Antinomy of Human Reality"*, o. c., p. 28.

⁹¹ Incidentalmente Ricoeur también menciona el *"hábito"* como una forma de poder sobre el cuerpo: *"En efecto, todo hábito es el principio de una alienación, inherente a la estructura misma del hábito, en la relación entre aprender y contraer. Es posible la adquisición de hábitos porque el ser vivo tiene esa facultad admirable de modificarse a sí mismo mediante sus actos (...) El hábito fija nuestros gustos, nuestras aptitudes, con lo cual reduce el campo de nuestras disponibilidades; se cierra el abanico de los posibles; nuestra vida se va cristalizando en moldes"* (FC, 113). Cfr. también Rodríguez, F. J., *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur*. Madrid: Ed. Universidad Complutense, 1991. pp. 72-80.

“Por eso nunca se percibe el carácter de una persona en sí mismo; de la misma manera que el origen de la percepción no es en sí mismo objeto de percepción [...] Por eso no podemos captar la singularidad de un carácter aparte de su humanidad universal, de la misma manera que no podemos desarticular el estrechamiento de un punto de vista perceptivo de su abertura sobre un panorama de objetos y, por encima de ellos, sobre un horizonte de perceptibilidad sin fin” (FC, 109).

De lo expuesto, se ve, nuevamente, cómo la inclusión del cuerpo es esencial en la caracterización de la “desproporción” en vínculo con la “finitud práctica”, por cuanto es el órgano del “accionar humano”. Por otro lado, surge la necesidad de recurrir al concepto de “persona” para poder incluir la vida afectiva en el análisis de la desproporción humana.

- La configuración de la infinitud práctica

El segundo término de esta dialéctica que se plantea en la síntesis práctica es el referente a la “infinitud práctica” y que Ricoeur expresa mediante el concepto de “felicidad”, de acuerdo con el cumplimiento de dos propósitos planteados por su investigación:

1. La definición de la “felicidad” como dimensión de la “infinitud práctica”.
2. La definición de la “desproporción práctica” compuesta por la oposición entre carácter y felicidad.

Así, para definir la “felicidad”, Ricoeur parte del concepto de “sentido”, de manera tal que la “desproporción” que ocurre entre el sentido y la perspectiva resultará en la desproporción práctica entre la felicidad y el carácter.

De este modo, partiendo del hecho de que la felicidad es esencialmente “desborde”⁹², Ricoeur se propone encarar el estudio de esa “obra del hombre” a través de una relectura de Kant, considerándola no como algo simplemente “grato de la vida”, pues en ese caso no sería totalidad ni de sentido ni de contento sino sólo “una suma de placer”. En efecto, siguiendo los postulados kantianos, Ricoeur propone abordar la felicidad en cuanto a su totalidad, en lo que tiene de “soberano bien”, que es “aquello por causa de lo cual hacemos todo lo demás”, en términos del filósofo de Königsberg. Por tanto, reconoce en la felicidad una dimensión de infinitud:

“La felicidad es cosa muy distinta. No es un término finito; debe ser con relación al conjunto de las aspiraciones humanas lo que el mundo es respecto al ámbito de la percepción. Así como el mundo es el horizonte de la cosa, la felicidad es el horizonte en todos los aspectos y a todos los efectos. El mundo no es horizonte a todos los efectos ni en todos los aspectos; no es más que la contrapartida de un género de finitud y de un tipo de actitud: de mi finitud y de mi actitud ante la cosa” (FC, 115).

Como podemos ver, en su análisis, Ricoeur reúne conceptos de Aristóteles y de Kant, por cuanto, al igual que el Estagirita, identifica la felicidad con el bien supremo, como “acto del hombre en su indivisión y totalidad”, y toma como base para sus estudios el concepto cognoscitivo de “sentido” aplicado a lo que él llama “acto del hombre” (el *ergon* aristotélico), que tiene que ver con “la función del hombre”. Pero Ricoeur se propone ir más allá: no considera a la felicidad como simple “suma” de momentos agradables, sino como “un todo”. Esa totalidad buscada coincidirá con el proyecto de la razón que es, ella misma, exigencia de totalidad y que, por tanto, posibilita que el hombre pueda diferenciar cuándo la felicidad es Bien supremo y cuándo es suma de placeres. De este modo, se entrelazaría el “acto del hombre” con el “proyecto existencial” de la razón. Dentro de este panorama, cabe aclarar, la felicidad y la razón son complementarias:

⁹² “En efecto, con el término felicidad no apuntamos a una forma particular de desbordamiento o de trascendencia humana, sino al panorama integral de todos los aspectos del desbordamiento (...) Pero entonces debemos interrogar y examinar la obra del hombre en su indivisión y en su totalidad” (FC, 114). Tal concepto de felicidad será retomado por Ricoeur posteriormente SA, 179-231.

“La razón exige la totalidad, pero el instinto de felicidad, en su carácter de sentimiento que presagia la realización final, más bien que comunicarla, me garantiza que voy dirigido hacia esa dicha total que la razón exige. La razón nos abre la dimensión de la totalidad, pero la que nos asegura que esa razón no nos es extraña, que coincide con nuestro destino, que es interior a él y, por decirlo así, cooriginario con él, es la conciencia de esa dirección” (FC, 120).

La felicidad, en definitiva, es también conciencia. Conciencia precisamente en el sentido que venimos elaborando a lo largo de este trabajo y que, a su vez, se irá enriqueciendo paulatinamente a medida que conquistemos el concepto de ipseidad tan característico y prolífico en la obra ricoeuriana. Para ello Ricoeur se apoyará en Bergson para aclarar este punto:

“El hecho curioso es que el carácter es una totalidad que sólo se manifiesta en los indicios de una expresión. En ese sentido son expresivos y significativos ciertos sentimientos: ‘Cada uno tenemos nuestra manera de amar y de odiar, y ese amor, ese odio, refleja la personalidad íntegra de cada uno’. La profundidad del sentimiento no es más que ese poder de expresión total: ‘Cada uno de esos sentimientos representa toda el alma, suponiendo que hayan alcanzado la suficiente profundidad’; en uno sólo de esos sentimientos se revela todo ese carácter -Bergson dice toda la personalidad- ‘con tal de que se lo sepa escoger’” (FC, 107).

Por último, como superación de los términos de la síntesis práctica, Ricoeur introduce el concepto de “respeto” en juego con el concepto de “persona”. Habiendo constituido la desproporción práctica como dialéctica entre *carácter* (finitud práctica) y *felicidad* (infinitud práctica), Ricoeur ahora busca la síntesis entre la felicidad y el carácter⁹³.

⁹³ “Is not obvious, however, that the concept of the person, far from cancelling out the tension between happiness and character, between the infinite and the finite, rather presupposes it? Indeed, I do not see the person, but I ought to treat the other and myself as a person. I am not a person by immanent right, I

- La síntesis práctica de finitud e infinitud: el sentimiento

Dentro del programa de búsqueda de coincidencia entre la teoría del conocimiento y la teoría de la voluntad, Ricoeur introduce el concepto de “persona” como equivalente a aquello que era el objeto en la teoría de la síntesis trascendental: “¿Existe en alguna parte una síntesis de la felicidad y el carácter? (...) esta síntesis es la persona” (FC, 86). Por otro lado, el “respeto” vendría a cumplir en la configuración de la persona el mismo papel que el que cumplía la imaginación pura en la configuración de la objetividad en el orden del conocimiento, en la síntesis teórica⁹⁴. El modo de acceder a este “tercer término”, el “respeto”, es mediante un acercamiento reflexivo tomado como punto de partida la objetividad, de la cual hablamos con anterioridad suficientemente. Esto es así ya que, en la síntesis práctica, la “persona” viene a ser el correlato “intencional” de la conciencia práctica, al igual que la “cosa” era el correlato intencional de la conciencia intencional en la síntesis teórica. Hay, entonces, una convergencia entre “persona” y “humanidad”:

“La persona es, en primer lugar, una proyección que yo me represento y que me propongo como algo opuesto a mí, y que esa proyección de la persona es una síntesis realizada, al estilo de la cosa, pero de una manera absolutamente irreductible.

Esta proyección es lo que yo llamo humanidad, y no me refiero a la colectividad de todos los hombres, sino a la cualidad humana del hombre [...]. La humanidad es la personalidad de la persona, como la objetividad es la ‘coseidad’ de la cosa. Es el modo de ser que ha de servir de pauta para comprobar toda manifestación empírica de lo que llamamos un ser humano, es la constitución ontológica de los ‘existentes’ humanos en lenguaje heideggeriano” (FC, 121).

ought to respect the person in the other and in myself”, en Ricoeur, P. “The Antinomy of Human Reality”, o. c., p. 30.

⁹⁴ “Así como la imaginación trascendental era el tercer término homogéneo a la vez al entendimiento y la sensibilidad, el respeto es también un intermediario paradójico, que pertenece a la vez a la sensibilidad, es decir aquí a la facultad de desear, y a la razón, es decir aquí a la potencia de la obligación que procede de la razón práctica. La imaginación era la condición de la síntesis en el objeto, el respeto es ahora la condición de la síntesis de la persona” (FC, 90).

Tomando, entonces, el concepto de “persona” kantiano, Ricoeur propone que la persona es proyecto, ya que el hombre debe constituir a lo largo de su vida su propia personalidad o “humanidad”, aquello que lo hace ser hombre. En otras palabras, la persona viene a ser “conciencia de sí” que debe objetivarse, entendiendo por esta objetivación “humanización”. Así, la persona sería un “fin en sí misma” como anteriormente había propuesto Kant, pero con el agregado propuesto por Ricoeur de que debe haber una “simetría” entre la “síntesis de la cosa” y la “síntesis de la persona”. La persona, pues, “tiene que llegar a ser” en tanto objeto intencional de la conciencia práctica intencional. Ricoeur también toma de Kant su concepción del “respeto”, que nuestro autor entiende como el equivalente de la imaginación trascendental. Mediante el respeto, la síntesis de la persona se constituye en “objeto ético”. A su vez, como la “persona” posee un carácter “paradójico” en tanto que pertenece, como recién apuntamos, a la esfera de la sensibilidad y a la esfera de la inteligibilidad, el respeto, “intermediario”, manifiesta la “falla” existencial constitutiva de la labilidad o “fragilidad afectiva” humana, mediante la cual se manifiesta el acto malo voluntario. Así, el respeto se constituye en un “intermediario paradójico”.

Entonces, se establece una dialéctica entre el “carácter” y la “felicidad” que va a encontrar su correspondencia en la dimensión ética:

“La polaridad ‘práctica’ del carácter y de la felicidad constituye la raíz antropológica de todo dualismo ‘ético’. Esta polaridad no presupone ninguna ‘caída’ ni degeneración: en ella hemos reagrupado todos los aspectos de la finitud partiendo del tema de la perspectiva finita, así como recogimos todos los aspectos de infinitud basándonos en la idea de sentido y de verbo. Por consiguiente, estamos ya en condiciones de afirmar que el respeto es la síntesis frágil en que cristaliza y queda estructurada la forma de la persona, igual que la imaginación trascendental era la síntesis latente en la que fraguaba y quedaba constituida la forma de la cosa” (FC, 133-4)⁹⁵.

⁹⁵ “The disproportion between character and happiness is one which has no immediate mediation. Rather the mediation is a task and this task is the idea of the person. In Kantian terms this idea is a way of

En lo que sigue, veremos la dimensión afectiva en vínculo con el “acto voluntario”. En la búsqueda de una definición de la “fragilidad” o “labilidad”, Ricoeur centra su estudio en el sentimiento. Verificamos, entonces, el tránsito del orden cognoscitivo al orden afectivo en la constitución de una “antropología del sentimiento”. Así se incluye la antropología en una filosofía que podríamos entender como “globalizadora” y cuya cuestión principal es la dilucidación de la posibilidad del mal en el hombre. Además, a través de la recuperación filosófica de la “patética de la miseria” (esto es, del estatuto pre-ontológico y pre-cognoscitivo de la desproporción humana) se logra una “comprensión filosófica” del mal en el hombre y en el acto voluntario.

El sentimiento constituirá, entonces, el momento en que la desproporción humana se transforma en “para sí”, por cuanto el sentir, a diferencia del conocer, une al hombre con el mundo: *“Habría que decir que el tercer paso de una antropología de la labilidad nos lo proporciona el ‘corazón’, el ‘Gemüt’, el sentimiento, el ‘Feeling’.* Avanzando gradualmente desde la conciencia en general a la conciencia de sí y al sentimiento –o, si se prefiere, de lo teórico a lo práctico y a lo afectivo-, la antropología iría progresando hacia un punto a la vez más íntimo y más frágil” (FC, 136).

En el establecimiento de la posibilidad del mal en el hombre, se buscará encontrar cómo actúa la “fragilidad”. De este modo, se deducirá cuál es el estadio en que la fragilidad se hace más patente. Ese estadio es el del sentimiento: *“El ‘corazón’ constituirá el momento frágil por excelencia; el corazón inquieto; en él se encarnarían profundamente todas las desproporciones que culminaron, como vimos, en el desnivel entre la dicha y el carácter”* (FC, 137)⁹⁶. De hecho, para Ricoeur en el corazón se dan dos movimientos: por una parte la *intención*, que da lugar a la intencionalidad, y la *afección* que da lugar a la intimidad. Estos dos movimientos dan lugar a lugar a lo que Ricoeur llamará “sentimientos ontológicos” (FC, 168)⁹⁷.

A continuación, intentaremos establecer las vinculaciones entre el sentir, el conocer y la acción humana.

treating others and of treating oneself and it is constituted in the specific experience called respect”, Smitheram, V. “Man, Mediation, and Conflict in Ricoeur’s Fallible Man”, art. cit., p. 362.

⁹⁶ “*The remaining task is to find the place of feeling in an anthropology of finitude. Feeling is the most intimate point of the person, the place where the disproportion is concentrated, the point of culmination or intensity in human fallibility*”, en Ricoeur, P. “The Antinomy of Human Reality”, o. c., p. 31.

⁹⁷ La intencionalidad será de nuevo tratada por Ricoeur desde una perspectiva lingüística, en DA, 31-39.

En una búsqueda por configurar un esbozo de la que llama la “filosofía del sentimiento”, Ricoeur organiza su análisis sobre la base de una dialéctica entre el sentir y el conocer, por cuanto la facultad de conocer “engendra” los “grados del sentimiento” y el sentimiento “engendra” la “*intención* del conocer en todos sus niveles”. A la dialéctica del sentir y el conocer se accede a través de un “análisis intencional”. En efecto, se puede establecer la relación “horizontal” entre el yo y el mundo a partir de la pregunta acerca de la relación existente “entre el amor y lo amable, entre el odio y lo aborrecible”⁹⁸. Esto quiere decir que es posible encontrar cuál es la “estructura intencional” que permite “la unidad de todos los modos del sentir”. De esta manera, el sentimiento será el “para sí” de la “persona”. Sin embargo, pronto se revela la aporía resultante de este tipo de análisis:

“El sentimiento –el amor, el odio- es, sin duda ninguna, intencional: consiste en sentir ‘alguna cosa’: lo amable, lo odioso. Pero esa intencionalidad resulta sumamente extraña, pues, por una parte designa ciertas cualidades sentidas sobre las cosas, personas, mundo; y por otra, manifiesta y revela la manera en que queda afectado íntimamente el yo. Esta paradoja resulta muy desconcertante: en la misma vivencia coincide una intención con una afección, una mirada trascendente con la revelación de una intimidad” (FC, 139).

A este conflicto, por el cual resulta imposible llegar a una síntesis perfecta de la desproporción humana, se suma el hecho de que en el análisis se suele caer en el lenguaje de la objetividad, que dificulta el acceso a la unidad entre la intención y el afecto. Así, por un lado, ocurre que no es posible encontrar en el sentimiento el modo de objetividad de la cosa. Por esta razón, se lo califica de “subjetivo” y ya se deja de captar su dimensión intencional, de modo que se torna inentendible la relación que hay entre la objetividad del conocimiento y la intencionalidad característica del sentimiento. Por otro lado, en la búsqueda de encontrar la intencionalidad específica del sentimiento, es fácil que se le atribuya lo que Ricoeur denomina como “valores” tales como “bueno” o “malo”. Aunque, por otra parte es cierto que la reducción eidética legitima el uso de los valores en el análisis:

⁹⁸ Cfr. Trevijano Echeverría, R. “La dimensión horizontal de la esperanza en el pensamiento de Paul Ricoeur”, en *Scriptorium victoriense* 19 (1972), pp. 5-34.

“Ahora bien, esas dos operaciones son actos del espíritu que, indudablemente, se reducen a un mismo único acto, una sola y única intuición, que es a la vez de esencia y de preferencia, que no debemos llamar ‘sentimiento’, sino intuición preferencial, si queremos respetar su naturaleza peculiar: lo agradable y lo desagradable, experimentados en las cosas, aún no constituyen valores; sólo adquieren la categoría de valores cuando se los reduce a su esencia y se los confronta con otros valores en una mirada preferencial” (FC, 149).

De esta manera, Ricoeur encuentra una unidad entre el sentimiento y el conocimiento que es previa a la objetividad. La función esencial del sentimiento, entonces, es la de “interiorizar” el mundo que el hombre proyecta ante sí y frente a sí, de modo tal que el sentimiento aparece conjuntamente con el conocimiento⁹⁹. Por ende, la desproporción del conocer se realiza al mismo tiempo que la desproporción del sentir.

Es por el hecho mismo de que la fragilidad o debilidad humana no estriba en la finitud del hombre, sino en su “intermediariedad”, es imposible realizar una síntesis perfecta de la desproporción humana. Sí es posible postular, junto con Ricoeur, que el hombre es una unidad en lo que tiene de vital, pero pronto se desdobra en su humanidad. Asimismo, esta filosofía del sentimiento permite incluir, nuevamente, a la conciencia en el cuerpo y al cuerpo en la conciencia, hecho que se manifiesta en el acto voluntario:

“Siguiendo este breve esquema del sentimiento ontológico, llegamos a lo que podríamos llamar la polaridad del corazón y de la inquietud. El corazón es a la vez el órgano y el símbolo de lo que acabo de llamar los ‘esquemas’ del sentimiento ontológico: en él encontramos lo mismo los esquemas interpersonales del ser-con y la aspiración fundamental del ser-en. En estos esquemas siempre aparece el corazón como el polo opuesto de la inquietud. Su disponibilidad, radical,

⁹⁹ Cfr. FC, 149.

fundamental, se opone constantemente a la avaricia del cuerpo y de la vida” (FC, 168).

Así, por ejemplo, un acto voluntario como “el sacrificio” evidencia el hecho de que dos esquemas de pertenencia, como el esquema de la amistad y el esquema de la lealtad, están profundamente unidos en la trascendencia dramática de la circunstancia trágica. En efecto, el “sacrificio” de la propia vida equipara, en el orden del “acto voluntario”, el morir por los amigos al morir por una Idea. Dentro de esta esquemática, la amistad es lo que se debe a los otros, mientras que la lealtad es lo que se debe a la idea.

No sólo en la dimensión del acto se evidencia la unidad del esquema del sentimiento y la duplicidad de la humanidad, vehiculada por la desproporción, sino que también puede evidenciarse en la dimensión afectiva:

“El hecho de que el hombre sea capaz de gozo, de gozo en la angustia y a través de la angustia, es lo que constituye el principio radical de toda ‘desproporción’ en la dimensión del sentimiento, a la vez que la fuente de la fragilidad afectiva del hombre” (FC, 171).

Así, la “función medianera” del *thymós* platónico –la cual abordaremos en la siguiente sección-, que o bien recurre a la razón, o bien al deseo, patentiza la dialéctica entre finitud e infinitud, entre placer y felicidad, de modo que también evidencia “la desproporción entre el principio de placer y el principio de la felicidad”.

Para explicar el *thymós* platónico y su “función medianera” entre la razón y la voluntad, Ricoeur recurre a la llamada “trilogía” de las pasiones en Kant: el tener, el poder y el valer que conjugan “*la amplitud del sentimiento del pertenecer a la totalidad de las cosas y la intimidad del ser afectado hic et nunc*”¹⁰⁰. De esta manera, va a poder explicar el significado humano del conflicto que trae la filosofía del sentimiento del que antes hablábamos. Asimismo, podrá desplegar el significado de la sentencia antes esbozada “*homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*” mediante la representación de una gradación de sentimientos que van de lo vital a lo espiritual hasta llegar a la configuración de un “yo”:

¹⁰⁰ Ricoeur, P. “Le sentiment” (1959), en *A l’école de la phénoménologie*. París: Vrin, 1986. p. 12.

“Podemos incluir bajo el signo de este thymós, ambiguo y frágil, toda la zona intermedia de la vida afectiva, situada entre los afectos vitales y los sentimientos espirituales, es decir, toda la afectividad que hace de puente entre el vivir y el pensar, entre el bíos y el lógos. Es notable que precisamente en esta zona intermedia se constituye un ‘yo’, distinto de los seres naturales y de las demás personas. El vivir y el pensar [...] se mueven sucesivamente a una y otra orilla del ‘yo’; sólo mediante el thymós adquiere el deseo ese carácter diferencial y subjetivo que lo convierte en ‘yo’; e, inversamente, el ‘yo’ se desborda en el sentimiento de pertenecer a una comunidad o a una idea” (FC, 172-3).

De este modo, el “yo” es también “intermediario” y, a la vez, conflictivo entre el principio de placer y la felicidad. Por ahora es suficiente con dejar planteada la cuestión del *thymós* en relación con la finitud y la culpabilidad, como haremos en la siguiente sección. Entendiendo al “yo” como “intermediario” por obra del *thymós*, que se caracteriza por ser fundamentalmente “inquieto” y conflictivo, se puede ir esbozando la idea de culpabilidad humana:

“Ahora bien, esa diferencia específica del ‘yo’ debemos sorprenderla anteriormente a toda preferencia de sí mismo que lo contamine de hostilidad y malicia. La autorreferencia de sí mismo, que constituye la culpa, o un aspecto de la culpa, encuentra precisamente en esta constitución diferencial la estructura de labilidad que hace posible la culpa sin hacerla inevitable. Hace falta, pues, ahondar, sondear, en el fondo de las ‘pasiones’, que en la vida histórica y cultural del hombre suelen camuflar la inocencia de la ‘diferencia’ bajo la capa de la ‘preferencia’ orgullosa y fatal” (FC, 173).

Más adelante en su argumentación, Ricoeur llega, con estos elementos, a una postulación de en qué consiste la “fragilidad” humana, esto es, la posibilidad del mal en el hombre. Así, establece una clara diferenciación entre la finitud y la culpabilidad. De hecho, la “fragilidad” se deriva de la desproporción humana o limitación intrínseca a la humanidad. Efectivamente, habría, para Ricoeur, una “falta de coincidencia entre el yo

y el yo” que el sentimiento viene a poner de manifiesto. Puesto que el sentimiento “es” conflicto en sí mismo, el hombre “es” conflicto desde su origen. En este sentido, el sentimiento evidencia su carácter de mediación sólo en la dimensión intencional, que se visualiza o bien en un objeto o bien en su accionar voluntario en una dimensión fenomenológica radical que nos abre la posibilidad de comprender la identidad del hombre involuntariamente quebrada por su característica desproporción.

Ahora bien, la posibilidad de la culpa resulta de la “confesión” de la “caída”, que, a su vez, es el resultado de la fragilidad humana. La confesión, por su carácter, consiste en una expresión que, por fuerza, se encuentra en el dominio lingüística. Es en este preciso momento de su reflexión que Ricoeur comienza a introducirse en el terreno discursivo y en los dominios del lenguaje humano, más específicamente en lo que luego será el análisis del símbolo en *La simbólica del mal*¹⁰¹. De aquí en adelante, buscará la respuesta a la pregunta por el “salto” a la caída en el “decir” del hombre acerca de su mal cometido:

“Para sorprender el momento mismo del salto, es preciso emprender una nueva ruta, aplicar una reflexión de nuevo estilo, concentrándonos en la confesión con que la conciencia reconoce el salto y en los símbolos del mal mediante los cuales expresa esa confesión. De esta manera, esa grieta metodológica existente entre la fenomenología de la labilidad y la simbólica del mal viene a expresar precisamente el hiato que separa dentro del mismo hombre la labilidad de la culpa, la posibilidad de caer de la caída” (FC, 224).

De este modo, Ricoeur anuncia su programática para la obra siguiente, *La simbólica del mal*, que consistirá en el análisis de la labilidad humana, de la posibilidad de la “caída” en el mal, a través del acto de “confesión” vehiculado por los símbolos y por los mitos fundamentales de la civilización occidental. Así, el “acto malo voluntario”

¹⁰¹ “Ricoeur sostiene que hay un lenguaje originario y elemental que es el que subyace en la mítica y que a través de ésta alcanza su más abstracta elaboración de los Símbolos especulativos. Es decir: bajo los símbolos primarios él quisiera descubrir una experiencia sedimentada y viva en la que se sostiene toda la *Simbólica del Mal*”, Peñalver, M. *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*. Sevilla: Ediciones de la Universidad de Sevilla, 1978. p. 74. En este contexto, será el lenguaje de la confesión el que utilice una serie de símbolos para relatar el mal cometido.

y el “acto de decir”, que constituye, en líneas generales, la “culpabilidad”, quedan unidos mediante el “acto de confesión” del mal plasmado en el símbolo y en el mito. Estas cuestiones las estudiaremos en las próximas secciones.

§4 El problema de la acción en la filosofía contemporánea

En las páginas que siguen, estudiaremos la fenomenología de Husserl tal como es abordada por Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario*, para luego pasar a examinar el método eidético en *La simbólica del mal*. Este breve excursus nos servirá como punto de partida para explicar lo que Ricoeur llama “el injerto de la hermenéutica” que se produce al final de su *Filosofía de la Voluntad*, que es cuando nuestro autor descubre que mediante la reflexión fenomenológica ya no se puede ir más allá en el análisis para abordar el estatuto pre-ontológico de la posibilidad del mal en el hombre.

Debemos recordar, en primer término, que, para Husserl, la fenomenología es tanto método como teoría¹⁰²: ambos términos son inseparables en el análisis fenomenológico¹⁰³. Es en este doble sentido en que Ricoeur adopta la fenomenología husserliana.

A. Fenomenología en cuanto método. Ricoeur aplica el *método* fenomenológico de descripción eidética a las estructuras intencionales del Cogito práctico y afectivo, y como vimos que llevó a cabo a raíz del análisis de la desproporción de lo práctico en el ser humano. En este sentido, extiende la descripción eidética a las dimensiones de la

¹⁰² “Es método, esto es, elaboración de los procedimientos que debe admitir la filosofía como específicamente propios para poder asumir el carácter de ‘ciencia rigurosa’ que le es esencial, sin identificarse, sin embargo, con ninguna de las ciencias positivas particulares, para poder incluso realizar la idea de una ‘ciencia universal’ de la cual sean tributarias todas las ciencias positivas. Y es teoría, en tanto teoría del pensamiento en su estructura interna (‘lógica’ pura) y en su función constructiva de una verdad absoluta (‘gnoseología’), y teoría del ser, en tanto determinación del ‘sentido’ racional del universo (‘ontología’)”, en Lamanna, E. P. *Historia de la Filosofía. La Filosofía del siglo XX*. Buenos Aires: Edicial, 1998. pp. 312-313.

¹⁰³ Ricoeur mismo ofrece una de las definiciones más exactas de lo que es la fenomenología: “La fenomenología en sentido amplio es la suma de la obra husserliana y las herejías provocadas por Husserl”, Ricoeur, P. “Appendice”, en Bréhier, E. *Histoire de la philosophie allemande*. París: Vrin, 1967. p. 185.

volición y de la afectividad, al mismo tiempo que sostiene una concepción de la existencia humana propio del personalismo cristiano de Marcel, proponiéndose así la superación del dualismo de entendimiento de la filosofía cartesiana mediante la introducción de una dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario. De esta manera, el Cogito integral, que resulta de la descripción eidética de la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario, lograría superar los problemas metodológicos propios del dualismo de entendimiento y, a la vez, sustituir la actitud de la conciencia de la que brota por una actitud más fundamental:

“Comprender la reciprocidad de lo voluntario y de lo involuntario es luchar en todos los planos contra ese dualismo nacido de las actitudes de la conciencia y por consiguiente volver a situar esas actitudes en relación con una actitud más fundamental: por una parte, hay que descender por debajo de la conciencia de sí mismo y ver cómo la conciencia se adhiere al cuerpo, a toda su vida involuntaria, y a través de ambas cosas a un mundo de la acción; por otra parte, remontándose por encima de la objetivación de esta vida involuntaria, hay que redescubrir toda esta vida en la conciencia, bajo la forma de motivos del querer, de órganos, y de situación de la voluntad. En una palabra, hay que reintegrar la conciencia en el cuerpo y el cuerpo en la conciencia”¹⁰⁴.

De esta forma –y como ya tuvimos oportunidad de señalar–, Ricoeur busca unir cuerpo y conciencia a partir de la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario, que implica una reciprocidad entre ambos términos, con la aplicación del método fenomenológico, que daría como resultado la construcción de un Cogito integral. Así, lo voluntario y lo involuntario son confrontados en un único “universo del discurso”, que es el de la subjetividad, por cuanto no corresponde uno a lo meramente subjetivo y lo otro a lo meramente objetivo, sino que lo voluntario y lo involuntario afectan a la dimensión subjetiva. A su vez, podemos ver en esta búsqueda de construcción del Cogito integral en universo del discurso, subjetivo, una concepción de la “acción” donde lo voluntario y lo involuntario son términos complementarios, por cuanto ahora el cuerpo no es un objeto, sino más bien “cuerpo-propio” o “cuerpo-sujeto”.

¹⁰⁴ Ricoeur, P. “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, art. cit. pp. 43-67.

B. Fenomenología en cuanto teoría. La fenomenología es también en Ricoeur *teoría*, por cuanto, más tarde, *El hombre lábil* constituirá una “reflexión trascendental” destinada a construir una ontología de la desproporción humana con el objetivo de descubrir en la constitución del hombre las condiciones de posibilidad del mal, tema que ya abordamos en secciones anteriores.

En una segunda etapa de sus trabajos, Husserl aborda el estudio de la estructura del estado consciente¹⁰⁵. En este sentido, debemos discernir entre lo que Husserl llama acto de la conciencia o *nóesis* y los fenómenos hacia los que este acto se orienta, esto es, los objetos de conciencia o *noémata*. De esta manera, si se buscaba conocer las esencias (*Wesen*), era necesario emplear un procedimiento o método (*epoché*) que consistiera en la eliminación de todos los prejuicios acerca de los objetos existentes en un mundo exterior, así como la existencia de este mundo mismo, en la medida de lo posible.

Básicamente, la *epoché* -término tomado del antiguo escepticismo griego y que significa en principio “suspensión del juicio”- consiste en “poner entre paréntesis” aquello que se presupone como “ya conocido o sabido”, de modo de tratar de alcanzar las esencias de las cosas. Así, el mundo es “puesto entre paréntesis” para ser luego retomado mediante la reflexión fenomenológica.

Más tarde, Husserl ahonda el estudio de las estructuras esenciales del estado de conciencia y la eliminación de cualquier hipótesis acerca de la existencia de los objetos externos mediante el método de reducción fenomenológica, por el cual se afirma un ego puro trascendental (contrario al ego empírico y concreto) que impone un nuevo objeto de estudio: aquellas estructuras esenciales (las *noémata*) que están en el estado puro de conciencia y las relaciones que establecen entre sí:

“Es necesario, entonces, imponer una ulterior ampliación de la reducción, extendiéndola a todos los territorios eidéticos y a las conexiones ontológicas a las que se había llegado en el ‘primer estadio’ del proceso; tal como antes se había neutralizado los existentes, también ahora debe neutralizarse

¹⁰⁵ A lo largo de toda su obra Husserl fue indicando la posibilidad de una fenomenología de la voluntad: *Ideen I* & 75, 95, 116, 118, 121, etc. Aunque las sugerencias más fecundas estén en el póstumo *Ideen II*, véase “Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1952), p. 1-16. Véase también DA, 143-150.

todas las esencias y ciencias eidéticas en que nos habíamos detenido”¹⁰⁶.

Ricoeur aplica este método al análisis de la estructura de la conciencia en cuanto que se relaciona con el “acto voluntario” caracterizado por la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario. De acuerdo con lo visto anteriormente, cuando hablábamos de lo voluntario y lo involuntario, Ricoeur reformula el concepto de *nóesis* como “decisión” -momento propio del acto voluntario- y el concepto de *noémata* como el “proyecto” en tanto que “la cosa que debe ser hecha por mí”.

En lo que sigue, estudiaremos el problema de la *intencionalidad* de la conciencia en relación con el acto voluntario, teniendo en cuenta el alcance de los conceptos de “decisión” y de “proyecto” o correlato intencional de la decisión.

- Intencionalidad de la conciencia y su función en el acto voluntario

El concepto de “intencionalidad” de la conciencia, que Husserl explica en su obra *Ideas para una fenomenología pura y una fenomenología lógica* (1913), surge al aparecer la idea de “acto de conciencia”, acerca del cual ya hablamos. La actitud del fenomenólogo, en este sentido, debe apoyarse en la *subjetividad* de la conciencia a fin de lograr una nueva *objetividad ideal* (esencia) acerca de un ser “inexistente”, por cuanto está privado de existencia espacio-temporal. Por esta razón, se planteará el hecho de que la conciencia, que está constituida por las “vivencias” (*Erlebnisse*), es siempre “conciencia de algo”. Así, cada una de estas “vivencias” no solamente es conciencia, considerada en su esencia, sino que es conciencia de alguna cosa:

“Es característico del cogito una inmanente ‘mirada hacia’ el objeto, mirada que brota del yo, que por ende no puede faltar nunca. Este mirar del yo hacia algo es, según los actos, percipiente en la percepción, fingidor en la ficción, queriente en la volición, etcétera”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962. p. 60.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 36-37.

El concepto de “intencionalidad” de la conciencia lo toma Husserl de su maestro Brentano, pero mientras que en éste el concepto era meramente psicológico, en el fenomenólogo adquiere un valor *trascendental*¹⁰⁸, mas no en un sentido kantiano: para Husserl, el término *trascendental* significa que la conciencia “se trasciende”, esto es, se mueve o se orienta hacia el objeto, el cual viene a ser un momento estructural de la intencionalidad de la conciencia. Con sus operaciones, la conciencia establece la relación constitutiva de la “presencia” del objeto e, incluso, al objeto mismo. De esta manera, se da una correlación entre sujeto y objeto, donde la intencionalidad posibilita que el sujeto sea movimiento hacia el objeto y que, a su vez, el objeto sea “presencia” ante el sujeto y sea objeto “intencional”, puesto que es a él al que se orienta la conciencia. Esta correlación dada por la intencionalidad de la conciencia ya la encontrábamos en Ricoeur, cuando considerábamos cómo nuestro autor planteaba la relación entre cuerpo y conciencia no como una separación entre sujeto y objeto, sino como un estar del cuerpo en la conciencia y de la conciencia en el cuerpo en el universo del discurso que es propio de la subjetividad.

En este sentido, para Husserl, la “trascendentalidad” tiene que ver con la actividad originaria de la conciencia, en tanto constitutiva del mundo. Gracias a la trascendentalidad, el mundo pasado por el proceso de *epoché* es reconquistado en su inmanencia en lo absoluto de la conciencia como “mundo trascendental”.

Por otro lado, la conciencia, considerada como intencionalidad, es intuición de esencias o intuición eidética. La conciencia puede captar las esencias de las cosas dadas por la experiencia. En este sentido, la visión de la conciencia es un acto que se apropia de la esencia:

“La visión empírica es conciencia de un objeto dado de hecho en la experiencia, que es captado en carne y hueso. Análogamente, la visión de la esencia es conciencia de un objeto al cual esa visión se dirige, dado también él ‘en sí

¹⁰⁸ Debemos aclarar que, aquí, “trascendental” no está considerado en el sentido kantiano, donde lo “trascendental” era una forma *a priori* que objetiva una materia sensible, por cuanto “*lo trascendental está determinado por el concepto de posibilidad del conocimiento; todo examen de tal posibilidad es de carácter trascendental: ‘Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa tanto de los objetos como del modo de conocerlos en cuanto este modo es posible a priori’*” en Ferrater Mora, J. “Trascendental”: *Diccionario de Filosofía*, t. IV. Barcelona: Ariel, 2004. p. 3574.

mismo' [...] Todo objeto posible tiene justamente sus maneras de presentarse a una mirada capaz de verlo, de captarlo en su original, antes de todo pensamiento predicativo [...] Por lo tanto, también la visión de la esencia es acto capaz de aferrar la esencia en carne y hueso”¹⁰⁹.

De lo visto, entendemos que, para Husserl, la realidad se constituye “trascendentalmente”. En este sentido, en tanto que “residuo” de la reducción fenomenológica, la conciencia trascendental es intencionalidad pura, por cuanto es la correlación entre un acto de pensamiento que se dirige hacia un contenido en cuanto que pensado o en cuanto que término intencional del acto de pensamiento. A su vez, la intencionalidad de la conciencia actúa sobre el flujo vital. Esta conciencia trascendental es creatividad porque la realidad es creatividad¹¹⁰.

Este concepto de “intencionalidad” de la conciencia aportado por Brentano y Husserl, es retomado por Ricoeur en su *Filosofía de la Voluntad*, no sólo en *Lo voluntario y lo involuntario*, sino también en cuanto que incluye la dimensión afectiva en la labilidad humana y en la desproporción del hombre en *El hombre lábil*.

Dentro de este planteamiento, Ricoeur propone una “filosofía del sentir” que forme parte de la Antropología Filosófica. Para él, la significación del sentir surge cuando se generan conjuntamente el conocer y el sentir, por cuanto, por un lado, la facultad de conocer engendra grados de sentimiento y lo libera de su estado de confusión inicial y, por otro, el sentimiento engendra la intención del conocer en todos sus niveles. A partir de esta reciprocidad, Ricoeur ensaya un análisis intencional en niveles de los diferentes sentimientos, pero enseguida descubre que este método lleva necesariamente a la aporía:

“El sentimiento –el amor, el odio- es, sin duda ninguna, intencional: consiste en sentir ‘alguna cosa’: lo amable, lo odioso. Pero esa intencionalidad resulta sumamente extraña, pues, por una parte, designa ciertas cualidades sentidas sobre

¹⁰⁹ Husserl, E. o. c., secciones 6-7.

¹¹⁰ “Es el ‘mundo de la vida’ lo que es esencialmente creatividad, y la identificación de éste con la conciencia autoriza a atribuir la creatividad a la conciencia en el proceso constitutivo de lo real” Lamanna, E. P. o. c., p. 361.

las cosas, personas, mundo; y por otra, manifiesta y revela la manera en que queda afectado íntimamente el yo. Esta paradoja resulta muy desconcertante: en la misma vivencia coincide una intención con una afección, una mirada trascendente con la revelación de una intimidad” (FC, 139).

El sentimiento, como parte de la conciencia intencional, se dirige “hacia algo”, pero a la vez manifiesta al yo afectado cuando fija su mirada sobre cualidades sentidas *en* el mundo. Así, el “afecto” sólo puede ser leído sobre el mundo que él mismo desarrolla y que lo refleja. Por esta razón, si se elimina el momento intencional del sentimiento, se elimina a la vez el momento afectivo del yo. De tal manera sucede que correlatos intencionales tales como “lo odioso” o “lo amable” son cualidades, sin autonomía propia, que encuentran su centro de significación en el objeto percibido y conocido, en el objeto intencional. Además, el sentimiento no supone una creencia en la existencia del ser al que se orienta. Lo que Ricoeur se pregunta es cómo es posible que la misma vivencia (*Erlebnis*, en términos husserlianos) pueda designar un aspecto de cosa y, mediante ese aspecto de cosa, manifestar la intimidad de un yo.

Para responder a este interrogante, es útil plantear el hecho de que el sentir y el conocer son actos recíprocos:

“Por el mismo hecho de que el conocimiento exterioriza y proyecta su objeto en el ‘ser’, practica un corte fundamental entre el objeto y el sujeto, con lo que ‘desconecta’ el objeto y lo ‘opone’ al yo; en una palabra, el conocimiento establece el dualismo entre el sujeto y el objeto. En contraste con él, el sentimiento aparece como la manifestación de una relación con el mundo que restablece constantemente nuestra solidaridad, o diríamos ‘complicidad’, nuestra vinculación, nuestra pertenencia, como factores más profundos que cualquier polaridad y que cualquier dualismo” (FC, 141).

De este modo, la relación del hombre con el mundo es previa (preobjetiva) a la separación entre sujeto y objeto establecida por el conocimiento. Esta relación del sentimiento con el mundo, previa al acto de conocer, es esencial para entender el germen de una teoría de la acción en Ricoeur. En efecto, al considerar que la

orientación objetiva de una conducta y la aspiración de un sentimiento son una misma cosa, es fácil comprender la tendencia y el sentimiento como algo conjunto. El sentimiento, claro está, no es otra cosa que esa misma orientación de la conducta, en tanto sentida. Por eso, el sentimiento no es una parte en un todo, sino un momento significativo del todo.

Por otro lado, asegura Ricoeur que, mediante el análisis intencional, es posible utilizar epítetos como “bueno” o “malo”, “conveniente” o “inconveniente”, pero de algún modo lo que se está haciendo es introducir la noción de valor en el análisis, si bien:

“No podemos hablar de valor sino al concluir una ‘reducción’ operada precisamente sobre lo ‘bueno’ y lo ‘malo’, y, por consiguiente, sobre los bienes, valencias, perjuicios, en el sentido que acabo de explicar. Esta reducción, que bien pudiéramos llamar reducción ‘eidética’, consiste en prescindir y dejar al margen la valencia de la cosa, con la idea de hacer surgir ante el espíritu la esencia, que es el principio a priori de lo bueno y de lo malo aquí y ahora” (FC, 148).

En resumidas cuentas: debe ser posible hablar acerca de la capacidad de valorar del ser humano de un modo fenomenológico, aunque para ello se requiera de una reducción eidética previa que fundamente un acceso valedero a la misma acción de valorar.

La reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario, que involucra la inserción de la conciencia en el cuerpo, se da en los tres momentos del acto voluntario que mencionábamos con anterioridad: decisión, acción y consentimiento. La decisión subsume un aspecto de intencionalidad por el cual se designa en vacío una acción futura, que es el “proyecto”. En el momento de la decisión propio del acto voluntario ya se involucra lo involuntario corporal como motivo de la acción: *“El proyecto no concentra mi existencia en un momento dado más que porque se arraiga en cierto modo en mi vida involuntaria. No hay decisión sin motivo”*¹¹¹. Acción y consentimiento quedan así ligados, y son inseparables a su vez del primer momento de la decisión.

¹¹¹ Ricoeur, P. “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, art. cit., p. 6.

Cuando se produce el paso de la “decisión” a la “acción”, la intencionalidad de la voluntad se ve cumplida por cuanto el “proyecto” o “designación en vacío de una acción futura” encuentra su complemento en el “pragma”, que es el aspecto de la intencionalidad propio del momento de la acción. De esta manera, la conciencia se inserta en el cuerpo, que es el órgano atravesado por el actuar:

“Si la acción no termina en el cuerpo, sino en el mundo, ¿qué significa el cuerpo en la acción? No es el término de la acción sino una etapa frecuentemente no advertida en esta relación con las cosas y el mundo. Por un movimiento de reflujo de la atención es como advierto mi cuerpo y constituyo su sentido original: el cuerpo no es el objeto del actuar sino su órgano. La relación órgano-pragma es una relación absolutamente específica” (VI, 198).

En este atravesar de la acción el cuerpo, éste funciona como una “mediación” en tanto órgano. Entonces, lo involuntario aparece en este momento del acto voluntario como órgano.

Finalmente, en lo que a los momentos del acto voluntario se refiere, afirma Ricoeur que es problemático determinar la intencionalidad del consentimiento:

“¿Qué es este acto del consentir que completa la volición? No se comprende un acto más que por su intención, es decir, por su objeto. Por consiguiente, la descripción pura del consentimiento es singularmente difícil” (VI, 321).

Ricoeur señala que es difícil establecer la intencionalidad del consentimiento para la configuración del Cogito integral. Por un lado, no es sencillo determinar en qué consiste la intencionalidad del consentimiento. Por otro lado, se plantea el problema de establecer cuál es la dimensión subjetiva de la “necesidad” del sujeto de la acción. Surge así, el concepto de “necesidad corporal”, que será el punto de partida para otros conceptos, tales como el “carácter” y la “libertad” a los que Ricoeur volverá a lo largo de su producción filosófica:

“Designaremos mediante el término general de “necesidad corporal” las diversas formas de lo involuntario que no son ni motivos, ni órganos para el querer. El carácter, el inconsciente

y la vida son las tres direcciones principales de este nuevo reino de lo involuntario, o al menos de lo involuntario corporal, pues la posición de hecho de otras voluntades, de la historia y del curso de la naturaleza, constituye el inmenso contexto de este involuntario invencible” (VI, 321).

Mediante la inclusión del cuerpo en el análisis, surge la pregunta de en qué consiste el acto de consentir. Es un acto por su intención. Pero, no obstante las dificultades planteadas por su abordaje, Ricoeur señala que, efectivamente, “consentir” es una actividad, es algo activo, puesto que consiste en “apropiarse de la necesidad” del cuerpo. *Consentir es un movimiento de la “libertad” orientado hacia la naturaleza “para unirse a su necesidad y convertirla en sí misma”*. Hemos profundizado sobre la estructura en tensión de lo voluntario y lo involuntario, describiendo la situación esencial de labilidad de la persona. Ahora debemos centrarnos en la posibilidad de consumación de esa labilidad desde una perspectiva fenomenológica.

- La estructura eidética de La simbólica del mal: de la labilidad a la culpa

En su búsqueda de la posibilidad de establecer la posibilidad del mal en el hombre, Ricoeur recurrirá al método eidético en su análisis de *La simbólica del mal*. En este sentido, la pregunta a partir de la cual Ricoeur elabora su simbólica del mal es la siguiente: de qué manera se puede pasar de la labilidad humana a la culpa efectiva. La solución sería, en primera instancia, la repetición del “acto” de confesión de la falta. Así, la metodología incluye una filosofía del acto para el descubrimiento de la culpa, en tanto que “confesión”¹¹², como manifestación de la posibilidad del mal en el hombre. De esta manera se prolongaría la programática de la *Filosofía de la Voluntad*, por cuanto se continúa con una eidética, pero a diferencia de lo que ocurría en *Lo voluntario y lo involuntario*, donde la eidética era una “puesta entre paréntesis” de la falta, aquí se “recupera” la falta como elemento fundamental del análisis.

¹¹² Cfr. FC, 236.

Ya en *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricoeur señalaba que la misma *epoché* de la falta, presupone, claro está, la existencia de la falta. Por lo tanto, será imperioso su tratamiento, por más que en un primer momento, por razones metodológicas, se la haya puesto entre paréntesis. Por otro lado, cabe dejar claras otras cuestiones. Si bien Ricoeur se adhiere al existencialismo de Kierkegaard y, como veremos, de Heidegger y de Jaspers, se separa de estos autores en lo que respecta a su concepción de la falta en el hombre. En efecto, mientras que éstos proponen que la falta es inherente, en términos ontológicos, al ser del hombre y afirman que la falta es “finitud”, para Ricoeur la falta no es ontológica. Así, el hombre no es malo por naturaleza o a causa de su propia limitación terrenal. Se debe incluir, por tanto, el elemento de “inocencia” en la consideración de la posibilidad del mal en el hombre.

Sin embargo, la eidética no va a centrarse en la descripción de la existencia “inocente”, sino en la posibilidad del mal tanto en la falta como en la inocencia humana. La recuperación que operará en *La simbólica del mal* operará entonces tanto sobre la falta como sobre la inocencia humana. Así, surgirán los conceptos de “mítica de la inocencia” y “mítica concreta” en un tránsito que irá de la fenomenología a la hermenéutica. Tal tránsito es el que trataremos en las siguientes secciones. Por el momento, baste aclarar que su descripción eidética apuntará a establecer una crítica del símbolo, sobre la base de seis aproximaciones:

1. La distinción entre signo y símbolo: todo símbolo es signo¹¹³.
2. La distinción entre símbolo y signo: no todo signo es símbolo¹¹⁴.
3. La relación analógica entre el sentido literal y el segundo sentido que remite al sentido literal¹¹⁵.

¹¹³ Cfr. FC, 250. En la dualidad de la estructura (significante- significado), en el signo se da además una dualidad intencional: el signo en cuanto significante y un significado hace referencia a la realidad, ver también: Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: FCE, 1972. p. 20.

¹¹⁴ Cfr. FC, 251. En el símbolo, pues, un sentido apunta o hace referencia a otro sentido, mediante una cierta analogía entre ambos: "*una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura de sentido, en una relación de sentido a sentido*", en FI, 20.

¹¹⁵ Cfr. FC, 252. A este respecto, para Ricoeur el definir la relación entre los dos sentidos del símbolo por la analogía es dar una definición demasiado restringida, noción de símbolo que corregirá en FI. Ésta será la raíz del conflicto de las interpretaciones.

4. La distinción entre símbolo y alegoría: mientras que la alegoría necesita del sentido literal para su comprensión, el símbolo prescinde de él¹¹⁶.
5. La distinción entre símbolo lógico y símbolo hermenéutico: el símbolo lógico tiene carácter referencial, el símbolo hermenéutico no¹¹⁷.
6. La distinción entre símbolo y mito: el símbolo precede al mito¹¹⁸.

§5 Conclusiones provisionales: primeros pasos a una hermenéutica de la acción desde *La simbólica del mal*

Retomando lo expuesto hasta el momento, el estudio de esta primera etapa de la *Filosofía de la Voluntad* no llega a responder, en gran medida por razones metodológicas, a un aspecto importante de la pregunta “¿qué es el hombre?”: su inclinación al mal, que se le va revelando como una paradoja¹¹⁹. Lo que el análisis previo de la voluntad ricoeuriano no había tenido en cuenta era la “voluntad mala” en tanto que figura “histórica” de la voluntad. En este aspecto, la fenomenología husserliana en combinación con la filosofía existencialista de Marcel se encontraba con sus propios límites pues, para el acceso a lo concreto de la voluntad mala, era necesario adoptar otra perspectiva de análisis, que considerara el hecho de que el mal es reconocido por el hombre mediante del lenguaje simbólico, para dar cuenta del paso de

¹¹⁶ Cfr. FC, 252. Ricoeur aquí tendrá como referencia a M. Pépin, para quien el símbolo y alegoría son diferentes. El sentido literal de la alegoría es contingente, mientras que el sentido literal del símbolo crea una nueva intencionalidad. Cfr. Pépin, M. *Mythe et allégorie*. Paris: Aubier, 1958.

¹¹⁷ Cfr. FC, 253. Frente al símbolo lógico, Ricoeur propone una lógica del doble sentido concebida, no como lógica formal, sino como lógica trascendental.

¹¹⁸ Cfr. FC, 255. Esta consideración del mito como símbolo y la consideración del símbolo como objeto de la hermenéutica permitirá aproximar al mito al discurso filosófico, validando la fórmula con la que concluirá Finitud y Culpabilidad: “*el símbolo da que pensar*”.

¹¹⁹ “*And without ever giving the sense of some glutinous composite, always addressing himself attentively to the question in hand with a courteous rigour. This points to a central paradox. Ricoeur, the explorer of the volitional, of human fallibility, of the semantics of desire, never fails to conduct his investigations with a lucid conciseness and unfaltering commitment to the tradition of rationality that has animated philosophy since the Greeks*”, en Clark, S. H. *Paul Ricoeur*. Londres: Routledge, 1990. p. 1.

la inocencia primigenia del hombre a la culpa, la descripción metodológica ya no resulta útil, sino que es necesario recurrir a las fuentes míticas. Era necesario, entonces, que el pensamiento incluyera la mediación de los signos y de los centros del mundo cultural, ya que la cultura se expresa en el lenguaje y, por otro lado, la voluntad mala se materializa en los mitos y símbolos. El mal, proveniente de la desproporción o labilidad humana, sólo viene al mundo porque el hombre lo actualiza. Es en los mitos donde se ilustra esta actualización.

Con estas nuevas ideas, Ricoeur escribe *La simbólica del mal*. En esta obra se intenta demostrar que la voluntad se reconoce mala o culpable sólo cuando medita sobre los símbolos y los mitos de la cultura que instruyeron a la conciencia occidental, que es la que interesa a nuestro autor¹²⁰; es a través del lenguaje simbólico como se manifiesta la culpa, que deberá ser interpretada, mediante una nueva metodología, para su trasposición a la reflexión filosófica:

“Pero el hecho de que esta reproducción, esta ‘repetición’, del mea culpa con que la conciencia religiosa confiesa el mal humano no pueda sustituir el papel de la filosofía no quita que esa confesión caiga ya dentro de su centro de interés, ya que esa confesión es palabra, una palabra que el hombre pronuncia sobre sí mismo; ahora bien, toda palabra puede y debe ser objeto del análisis filosófico” (FC, 236).

Bajo la influencia de la cultura bíblica y griega, que Ricoeur considera como constitutivas de nuestra cultura occidental, se incluye a sí mismo en el pensamiento de tipo racionalista, tal como se manifiesta en Descartes y se continúa en Kant. Así, recurre a la interpretación de los símbolos de la mancha, del pecado y de la culpabilidad, por cuanto constituyen la primera manifestación simbólica de la conciencia del mal, para luego abordar la interpretación de los grandes mitos de la caída, como el mito cosmogónico, el mito órfico, el mito trágico y el mito adánico. En un primer momento, el “método” es la “reflexión concreta”, la eidética combinada por la mediación de los símbolos y de los mitos del mal. Y en un segundo momento pasa a llamarse

¹²⁰ “No hay autocomprensión que no esté mediatizada pro signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores. Al pasar de uno a otro, la hermenéutica se libera progresivamente del idealismo con el que Husserl había intentado identificar la fenomenología” (DA, 31).

“hermenéutica”, cuando rompe con el método fenomenológico¹²¹. Tal ruptura se impone, fundamentalmente, por razones metodológicas. En efecto, resulta imposible conciliar el lenguaje simbólico con el discurso filosófico en un primer momento. Para que la filosofía pueda abordar el estudio del mal a través de los símbolos, es necesario primero disponer de una hermenéutica que prepare el terreno, por cuanto que tal hermenéutica no impone una traducción de los símbolos y de los mitos, sino que “piensa” a partir de ellos. Así, la interpretación consistirá en un trabajo reflexivo que pueda desplegar los niveles de significación que toda significación literal implica¹²².

En concreto, la primera etapa de esta hermenéutica comenzaría como fenomenología de los símbolos, entendida en el sentido de una fenomenología de la religión, tal como la elabora Mircea Eliade. En un segundo momento, la hermenéutica deberá participar en lo que se llama “la vida de los símbolos”, que consiste en una dinámica mediante la cual el simbolismo se supera de manera infinita, de modo que cada símbolo se convierte en seguidor de otro símbolo previo. La tercera etapa, la filosófica, es la que corresponde a una hermenéutica “trascendental”, en el sentido de que el símbolo se constituye en el *a priori* de la deducción trascendental de parcelas reales de la subjetividad humana:

¹²¹ “Si en la fenomenología husserliana el centro de gravedad de la filosofía pasa del objeto al sujeto, dando lugar a una reflexión de corte trascendental, en la fenomenología ontológica el tema del mal impide al sujeto girar sobre sí mismo en una reflexión trascendental pura. Si en la fenomenología trascendental el objeto pierde su centralidad a favor del sujeto, en la fenomenología ontológica –que Ricoeur califica con el fuerte y expresivo término de conversión- es el sujeto mismo el que la pierde al advertir en sí la incidencia de la pasividad y de la culpa, es decir, del no-ser”, en Basombrió, M. A. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur*. Málaga: Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, 2008. p. 55. Desde esta perspectiva puede apreciarse la necesidad de cierto distanciamiento por parte de Ricoeur con respecto a la fenomenología, que todavía se mueve en un plano de lo identitario, incapaz de dar con la integridad de la caracterización de la persona precisamente por la región de objetos (y su correlación con el sujeto mismo) de los que consta la propia fenomenología.

¹²² Cómo articular la reflexión filosófica y hermenéutica de los símbolos, los mitos y el mal sería la cuestión de fondo como reconocerá de la siguiente manera: “The essay is organized about the following preoccupation. How can thought that has once entered into the immense problematic of symbolism and into the revealing power of symbol develop along the line of rationality and rigor that has been proper to philosophy from its origins? In brief, how can philosophic reflection be articulated upon the hermeneutics of symbols?”, en Ricoeur, P. “The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection”, *International Philosophical Quarterly* 2 (1981), pp. 191 ss.

“Aquí se abre ante mí el campo de la hermenéutica propiamente filosófica; ya no se trata de una interpretación alegorizante que pretende descubrir una filosofía disfrazada bajo el ropaje imaginativo del mito; ahora se trata de una filosofía que, partiendo de los símbolos, se propone promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora. Yo me atrevo a llamar esta tarea –por lo menos a título provisional- ‘deducción trascendental’ del símbolo” (FC, 710).

Retomando a Kant, Ricoeur señala que la deducción trascendental consiste en justificar un concepto al demostrar que mediante el mismo se puede establecer un campo de objetividad. De esta manera, propone tomar los símbolos de la desviación, del vagar errante, del cautiverio en tanto apriorísticos, a partir de los cuales es posible detectar la realidad. Por otro lado, es viable para la filosofía descifrar el enigma del hombre tomando como apriorísticos los símbolos míticos del caos, de la mezcla, de la caída. En síntesis:

“Si guiándonos por una mítica de la existencia mala, elaboramos una empírica del siervo albedrío, entonces podemos decir que a vueltas de todas estas operaciones hemos deducido el simbolismo del mal humano –empleando ‘deducido’ en su sentido trascendental-. En efecto, el mismo símbolo que empleamos como detector y como clave descifradora de la realidad humana queda comprobado por su poder de suscitar, de inspirar, de esclarecer y de ordenar esa zona de la experiencia humana, esa zona de la confesión, que sería una equivocación querer reducir a error, hábito, emoción, pasividad; en una palabra, a alguna de las diversas dimensiones de finitud, que no necesitan del lenguaje de los símbolos para manifestar ni descubrir su contenido” (FC, 710-11).

El simbolismo, entonces, vendría a ser una comprensión –y no una explicación- de la relación entre la libertad humana y el mal humano.

De este modo, Ricoeur intenta superar la visión ética del mal y del mundo, que es la predominante en la cultura occidental, con la postulación de que en el mismo sujeto en el que el mal se introduce se da una dialéctica, por cuanto el mal no es sólo una realidad “cometida”, sino también –y aún más- una realidad “padecida” por el hombre, a causa de su desproporción o labilidad constitutiva.

Volviendo a la pregunta de “¿qué es el hombre?” y al planteamiento por parte de nuestro autor de la necesidad de una respuesta que englobe al hombre, a sus acciones y a su historia, vemos cómo la inclusión de la dimensión simbólica le da nuevo impulso a la concepción del accionar humano, que luego alcanzará su máxima expresión en el pensamiento ricoeuriano en la llamada Teoría de la Acción, que es el objeto de estudio de nuestro trabajo. Las acciones del hombre, en su aspecto involuntario, en su dimensión de voluntad mala, son “confesadas” por el hombre mismo en el acto del lenguaje cuando elabora símbolos y mitos que manifiestan su culpabilidad. Entonces, es en la historia del hombre, en la Historia de la Humanidad registrada en el lenguaje, particularmente en los símbolos y en los mitos, donde el hombre, en tanto que hombre constitutivamente lábil, se comprende a sí mismo. Y, a su vez, esta comprensión permite entender la historia de la cultura¹²³. Comprobamos, por lo tanto, que en el pensamiento de Ricoeur hay una búsqueda de comprensión del hombre, entendido como un sujeto encarnado, condicionado por su historia biográfica y por las circunstancias históricas en las que le toca vivir, a partir de sus acciones que se materializan o manifiestan en los símbolos y mitos de la cultura judía y greco-latina en términos de confesión de culpabilidad y que, en virtud de estar inscritos en el lenguaje –vehículo de la cultura-, constituyen la historia del mundo occidental. El mal y la falta son dichos siempre indirectamente, a través de símbolos y mitos. Pero como el símbolo es muy

¹²³ Como dirá años más tarde al reflexionar sobre la etapa de: “*Pero no es mi historia y la comprensión de mí mismo los que más importan aquí, sino la tesis misma según la cual la comprensión de sí, al incorporar la mediación de los símbolos y de los mitos, incorpora por eso mismo un segmento de historia de la cultura a aquella reflexión que, siguiendo a Kant y a Husserl, se presentaba como transcendental. La filosofía reflexiva había opuesto lo transcendental a lo empírico, en la idea de que lo histórico no era más que un aspecto de lo empírico, pudiendo así lo transcendental ser tenido por ahistórico. He aquí que ahora lo histórico entraba en el campo reflexivo, cambiando a la vez el sentido de lo transcendental y el de lo empírico, pues, de un lado, lo histórico no era recogido en el campo reflexivo bajo los rasgos de la contingencia y de lo anecdótico, ni siquiera de lo transitorio, como en una historia de las ideas, sino bajo los rasgos de lo significativo y de lo duradero; en cambio, lo transcendental revestía los rasgos de lo transhistórico y no ya de lo ahistórico*”, en Ricoeur, P. “Autocomprensión e historia”, o. c., p. 31.

complejo y polisémico, contiene un significado aparente y otro significado oculto. De ahí la necesidad del cambio de método, la hermenéutica; de ahí la necesidad del “injerto de la hermenéutica”¹²⁴.

A su vez, la reflexión y la simbolización son transhistóricas, puesto que trascienden la historia del hombre, desde el punto de vista de las circunstancias de vida. De aquí que sea posible encontrar lo universal en lo contingente y que se necesite abordar el problema mediante un método que aplique un trabajo de contextualización y de descontextualización llevado a cabo por la interpretación misma: la hermenéutica. Sin embargo, esta necesidad de dar cuenta del carácter transhistórico de los símbolos y mitos, por cuanto sobreviven en el decurso de la historia, se impondrá a Ricoeur mucho tiempo más tarde. Por el momento, en *La simbólica del mal*, nuestro autor se atiene al aspecto temático inscrito en los símbolos.

- El simbolismo de la mancha en relación con el acto voluntario

Afirma Ricoeur que en las profundidades de los sentimientos, de la mentalidad y de los actos humanos se oculta un miedo arcaico a lo “impuro”. Para salvar la impureza existen, pues, los mitos de purificación. Así, el acto voluntario encuentra su complemento en otro acto voluntario: al acto de impureza sucede el acto de purificación. Ahora bien, ese terror arcaico “inmoviliza” la reflexión filosófica. De hecho, la “conciencia” se niega a reflexionar sobre la mancha. Por eso, el carácter irracional de la mancha sólo permite que se aborde su estudio mediante “rodeos” y “mediaciones”¹²⁵.

¹²⁴ Para una explicación del cambio de método en cada uno de los momentos de su obra escrita hasta entonces: Ricoeur, P. “From Existentialism to Philosophy of Language”, en *Philosophy Today* 17 (1973), p. 88-96.

¹²⁵ “This was the question that intrigued me. The fact is that we have a direct language to say purpose, motive, and I Can, but we speak of evil by means of metaphors such as estrangement, errance, burden, and bondage (...) It seemed, therefore, that direct reflection on oneself could not go very far without undertaking a roundabout way, the detour of a hermeneutic of these symbols. I had to introduce a hermeneutical dimension within the structure of reflective thought itself”, en Ricoeur, P. “From Existentialism to Philosophy of Language”, o. c., p. 90.

Por otro lado, existe todo un repertorio de prohibiciones en relación con la mancha que varían de cultura en cultura. Pero, en general, el sustento es el mismo: la mancha infecta por contacto (rasgo objetivo) y produce terror (rasgo subjetivo). Ahora bien, en el establecimiento de un simbolismo de la mancha, hay que tener en cuenta que esos rasgos, que constituyen “fases trasnochadas” de la representación del mal, nunca son eliminados, sino que se transforman de cultura en cultura.

Por lo tanto, el miedo irracional será afrontando en la reflexión filosófica, con lo que se podrá entender el alcance de la mancha en las acciones humanas. Sin embargo, se deberá tener en cuenta que el miedo es “necesario” en la constitución de la cultura:

“Es posible incluso que ciertas formas de relaciones humanas, como las relaciones propiamente cívicas, no puedan siquiera rebasar la fase del miedo. Podremos imaginar sanciones que causen cada vez menos dolor y que cada vez produzcan mayor y mejor enmienda; pero posiblemente no podremos imaginarnos un Estado que pueda dispensarse de la necesidad de imponer el respeto a la ley con la amenaza de determinadas sanciones, ni que pueda despertar las conciencias dormidas aún a la noción de lo que está permitido y de lo que está prohibido, si prescinde del estímulo amenazador del castigo. En una palabra, es posible que toda una parte de la existencia humana –la de la vida pública- no pueda elevarse por encima del miedo del castigo, y que este miedo constituye el trampolín providencial desde el cual pueda el hombre saltar a otro orden, en cierto modo hiperético, en el que el temor se fundiría plenamente con el amor” (FC, 292-3).

Por el momento, baste dejar apuntados estos elementos en relación con la mancha y el temor a la mancha, que serán de suma utilidad al abordar la Teoría de la Acción en su relación con la esfera de lo ético y de lo político.

Señala también Ricoeur que la diferencia entre mancha y pecado es de orden fenomenológico. En efecto, el penitente es consciente de que su pecado es una dimensión de su existir. De aquí que, a partir de la idea de pecado, surja la necesidad del “examen de conciencia” que involucra el interrogarse, por parte del penitente, a partir

de los hechos presentes hasta los actos pasados: “¿es que acaso he ofendido a un dios con mis acciones?”.

Por otro lado, en la concepción del pecado hay una dialéctica entre la “exigencia infinita” de la divinidad y el “mandamiento finito” de la legislación terrena. Los profetas, más que reflexionar acerca del pecado, “profetizan” contra el mismo. De este modo, la profecía constituye una mixtura entre la amenaza y la indignación, entre el terror y la acusación ética. Nuevamente aparece el temor, pero realizado en un terror por las represalias divinas.

Al establecer el simbolismo del pecado, Ricoeur considera dos instancias: 1) el pecado como “nada”; 2) el pecado como “posición”. En primera instancia, el pecado es considerado desde el punto de vista de su negatividad, puesto que es en sí mismo “falta”:

“El simbolismo del pecado sugiere, pues, la idea de una relación rota; pero en esa idea sigue estando implícita la negatividad del pecado [...] Es cierto que no puede tener concepto de la ‘nada’ una cultura¹²⁶ que no ha elaborado la idea de ser; pero puede tener un simbolismo de la negatividad a través del defecto, falta, desviación, rebelión, extravío” (FC, 331).

Mediante su accionar, el hombre puede cometer una falta y alejarse de la divinidad. El hombre, entonces, se convierte en “Nada” ante Dios, y ello precisamente por esta operación dependiente de su labilidad en su relación directa pero mediata con la propia infinitud divina.

Ahora bien, “culpa” no es equivalente a “culpabilidad”, en cuanto que ésta última abarca más dimensiones que la falta en sí misma, relativas al orden ético y al orden jurídico:

“La noción de culpabilidad implica estas tres posibilidades divergentes: una racionalización penal, al estilo griego; una interiorización y refinamiento de la conciencia ética, al estilo judío, y una sensación consciente de la miseria del hombre bajo

¹²⁶ Ricoeur se está refiriendo a la cultura hebrea.

el régimen de la Ley y de las obras legales, al estilo de Pablo”
(FC, 365).

Por otro lado, la culpa se diferencia del pecado en que, mientras que aquella se refiere al momento “subjetivo” de la culpabilidad, el pecado designa su momento “ontológico”. En efecto, tenga el hombre conciencia o no de su pecado, éste constituye una situación “real” del hombre frente a Dios. Pero la culpabilidad, que es la conciencia del pecado, se refiere a una dimensión puramente subjetiva. En efecto, con la conciencia de la culpabilidad, el hombre entra en el “círculo de la condenación” por sus acciones pecadoras. Es decir, el hombre toma conciencia de su accionar y entiende que puede ser condenado por sus actos “malos”.

- Función simbólica de los mitos del origen del mal y acción humana

Después de su examen sobre los símbolos, Ricoeur se pregunta por el papel que cumplen los mitos con relación a la labilidad humana. En este sentido, los mitos desempeñan tres funciones principales¹²⁷:

1. “Englobar” a la humanidad en una historia ejemplar propia de un tiempo que representa a todos los tiempos.
2. “Imprimir” una marcha narrativa a la experiencia del mal, con un principio y un fin de la culpa.
3. “Señalar” la vinculación entre el ser esencial del hombre y su existencia real, histórica.

Estas tres funciones ejemplares nos permiten comprender que el “acto” de un solo hombre, en un momento determinado, se convierte en el accionar de todos los hombres. De esta manera, mediante el recurso a la narración, el significado de la culpa se carga con un tono dramático:

*“Ese sentido total sobre el cual se destaca la culpa lo
empalma la conciencia mítica con un drama original. Los*

¹²⁷ Cfr. Kerbs, R. “Pensar a partir de Kant: la interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur”, en *Diálogo Filosófico* 58 (2004), p. 97-118.

símbolos fundamentales que impregnan la experiencia de la culpa son los símbolos de la angustia, de la lucha y de la victoria, que en aquel tiempo marcaron el establecimiento del mundo. La totalidad del sentido y el drama cósmico son las dos claves que van a servirnos para abrir el sentido de los mitos relativos al Comienzo y al Fin” (FC, 460).

Este carácter dramático del mito lo encuentra Ricoeur muy especialmente en la tragedia griega. En efecto, es en las obras de los grandes dramaturgos helénicos que han llegado hasta nuestros días donde se manifiesta el sentido trágico de la existencia. Es significativo, al respecto, el hecho de que es en la acción humana donde se evidencia lo trágico. Es a través del mito que el hombre se forja una imagen trágica de sí mismo.

Sin embargo, esta visión trágica de la existencia humana constituye esencialmente la “liberación” del hombre, por cuanto mediante su accionar es capaz de liberarse de lo trágico de su existencia, a modo de contrapartida del acto divino que lo determina a su condición trágica:

“En el drama de la creación el mal representaba como el anverso, como el polo opuesto, del acto creador; ahí la salvación se identificaba con la misma creación, en cuanto que ésta constituía el establecimiento del orden actual del cosmos; esa salvación se reproducía en las batallas que libraba el rey y en todas aquellas luchas en las que podía distinguir la fe, bajo el disfraz del enemigo histórico, al Adversario antiguo, vencido ya al principio en las gestas de los dioses” (FC, 535).

A través de lo trágico escenificado por la dramaturgia, el terror a la mancha, del que antes habláramos, se transpone en poesía y, mediante la “catarsis”, se produce la liberación del hombre de la mancha. Es decir, mediante la confesión del mal a lo largo de la trama narrativa de la tragedia, es posible la salvación del hombre y la redención de sus actos.

Para Ricoeur tras los *símbolos primarios* que constituyen el lenguaje de la confesión (mancha, pecado, culpabilidad), los *símbolos míticos* (caos, caída, destierro) serían una reelaboración de los primarios de forma más compleja. “*Símbolos primarios de la confesión habían sido abstraídos y aislados del discurso mítico en el que*

encontrarán todo su sentido. El mito mediatiza el símbolo primario, como éste mediatizaba la experiencia viva de la culpa"¹²⁸. Según Ricoeur, el mito adámico “es el mito antropológico por antonomasia”. De hecho, un análisis del mito de la caída de Adán puede aportar mucho al esclarecimiento de la cuestión de “¿qué es el hombre?”. Para esto, en primer lugar, es necesario rescatar el carácter atemporal que tiene el mito adámico en cuanto que mito, pues colocaría a la acción de la caída en un plano fuera del tiempo:

“Previamente hay que dejar bien asentado que esta crónica sobre el primer hombre y sobre la primera pareja humana no puede encajar dentro del tiempo histórico y del espacio geográfico, tal como la conciencia crítica los ha establecido de manera irreversible: ese acoplamiento resulta imposible para el hombre moderno que ha aprendido a distinguir el mito de la historia” (FC, 547).

De esta manera, se puede entender el mito de la caída como un “acontecimiento primordial” y como confesión de un acto voluntario de un hombre que determina el destino de todos los hombres. A su vez, el mito permite reflexionar acerca del poder de huida hacia la libertad que posee el hombre. Precisamente porque la “libertad” existe -es dada por Dios al hombre-, es posible el acto voluntario (libre).

Nuevamente, Ricoeur encuentra en el mito el poder narrativo y el carácter dramático que otorga a la existencia humana. Hay en el relato de la caída de Adán personajes, circunstancias, un comienzo y un fin de la acción dramática. Pero lo más importante, a los fines de nuestro análisis, es cómo el “ser” del hombre adámico se determina por su accionar: *“Un ‘solo’ hombre, un ‘solo’ acto: esto es lo que reza el primer esquema mítico, es decir, el que yo llamo esquema del ‘acontecimiento’”* (FC, 559). Acontecimiento que no puede ser entendido sin atender a la vertiente práctica y que impregna toda comprensión de la acción desde la individualidad radical, desde el carácter profundamente personal que se da en el hombre.

Podemos pensar, entonces, ese acto de la caída como inauguración del destino escatológico del hombre en el que desarrolla un papel fundamental el aspecto jurídico. Así, el proceso o juicio llevado a cabo por la figura de Dios sobre los personajes de

¹²⁸ Peñalver, M. *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. o. c.*, p. 77.

Adán y Eva y la consecuente sentencia de expulsión del paraíso terrenal se imbrica en la dimensión escatológica, a la vez que proclama una máxima ética: “el hombre es o debe ser responsable de sus actos”. La prueba de que el hombre “es” sus actos está en el castigo divino y la posibilidad de salvación del hombre por intermedio de la fe y del cumplimiento de las leyes humanas.

Este primer acto, entonces, viene a determinar el destino de toda la comunidad, por lo que afecta al “ser” del hombre. De este modo, cuerpo y alma son una sola cosa, pues para salvar a uno hay que salvar al otro. Se comprueba, pues, el “injerto” de la conciencia en el cuerpo, tema que ocupa la mayor parte de las reflexiones de la *Filosofía de la Voluntad*:

“Como se ve, el simbolismo ‘jurídico’ de la absolución no es un simbolismo seco y estéril. Es verdad que viene a completarlo el simbolismo ‘místico’ del injerto vivo, pero es a condición de beneficiarse antes éste de las dimensiones trascendente, cósmica y comunitaria de aquél. Lo que hace posible la comunión viva entre el Espíritu y los espíritus es el carácter trascendente de la figura del Hijo del hombre, que incluye y representa a la colectividad” (FC, 606).

Se trata de una colectividad que vive el símbolo, cada uno para sí y con todos, que no puede aislarse de su relación con la temporalidad misma (por el propio desarrollo mítico y simbólico del “Hijo del Hombre”). En definitiva, representa el destino de la historia, tema que retomaremos posteriormente.

Para concluir, debemos dar cuenta de esta conocida afirmación de Ricoeur: “*el símbolo da que pensar*”¹²⁹. Como la reflexión pura que recurre al discurso filosófico para encontrar su expresión no puede abordar la labilidad y la confesión en el lenguaje de los mitos ni en los símbolos, se hace necesario el planteamiento de una nueva metodología que dé cuenta del hecho de que “el símbolo da que pensar”. Precisamente, porque el símbolo “da algo” y ese algo que da es “algo que pensar”, es por lo que se

¹²⁹ “Esta frase me encanta; ella nos dice dos cosas; que el símbolo da algo; pero ese algo que da es algo que pensar. Digo que el símbolo da algo: en un momento dado de la reflexión sobreviene una filosofía ilustrada por los mitos, la cual se propone responder a una determinada situación de la cultura moderna, por encima de la reflexión filosófica” (FC, 700-701). Véase también: Ricoeur, P. “The Symbol... Food for Thought”, en *Philosophy Today* 4 (1960), p. 196-207.

impone un cambio de método hacia la hermenéutica, que sienta sus bases en la actividad de “comprensión” –término que desarrollaremos en las siguientes páginas- y en la reflexión acerca del lenguaje simbólico. De este modo, piensa Ricoeur, es posible desentrañar las profundidades pre-ontológicas del ser donde surge la labilidad humana en la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario. Es en los sueños, en los arquetipos, en el lenguaje cifrado, hacia donde se debe orientar el análisis y la actividad heurística que impone la afirmación “el símbolo da que pensar”, pero provistos de un método más acorde con este tipo de discursos: el método hermenéutico. Así:

“La comprensión de los símbolos puede ponernos en la pista de ese punto de partida y guiarnos hacia él, pues para llegar al comienzo primero hace falta que el pensamiento se ambiente plenamente en la atmósfera del lenguaje [...] Al meditar sobre los símbolos, se parte del lenguaje que se formó previamente, y en el que en cierto modo quedó dicho ya todo: la filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y de hacer memoria, con vistas a comenzar” (FC, 701).

2. Segunda etapa: El conflicto de las interpretaciones I. La hermenéutica del símbolo

Resumiendo lo expuesto hasta aquí, en *La simbólica del mal* Ricoeur experimenta un cambio de metodología en el curso de sus trabajos mediante el tránsito de una eidética a una empírica de la voluntad, lo que implica a la vez una determinada organización jerárquica en el análisis: el simbolismo aventaja al mito. De ahí el plantear la necesidad de un recurso a la hermenéutica como instrumento de estudio, puesto que es a través de su uso que el lenguaje simbólico puede ser descifrado. Es menester estudiar el lenguaje cifrado, el símbolo, ya que es el vehículo por el cual el hombre confiesa el hecho de que es un ser caracterizado por su labilidad: es hombre porque tiene la posibilidad de cometer una falta. Así, se produce el denominado “injerto” de la hermenéutica en la fenomenología.

§6 Hermenéutica amplificadora y hermenéutica reductora

Ante todo, al hablar de “hermenéutica” en Ricoeur, debemos distinguir dos concepciones¹³⁰: 1) la hermenéutica concebida como interpretación de los símbolos; 2) la hermenéutica concebida como interpretación de los textos escritos. La primera concepción puede ser abordada de acuerdo con dos etapas:

a) Cuando Ricoeur establece como objeto de la hermenéutica la interpretación del simbolismo religioso. La reflexión filosófica debe asumir el sentido de este simbolismo religioso.

b) Cuando Ricoeur, tras una profunda lectura de Freud, modifica la concepción del símbolo y surge el llamado “conflicto de las interpretaciones”.

Ahora bien, en la sección anterior hemos expuesto la primera etapa de esta hermenéutica que consiste en la interpretación de los símbolos y que se expresa,

¹³⁰ Seguimos, en líneas generales, la esquematización planteada en Fidalgo Benayas, L. *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Valladolid, 1996.

fundamentalmente, en *La simbólica del mal*. Así, en esta obra, la hermenéutica era, sustancialmente, según nuestro autor, “interpretación amplificadora” en el sentido de que, por un lado, centraba su interés en el exceso de sentido implícito en el simbolismo del mal y de que, por el otro, podía obtener plenitud significativa mediante la reflexión. Dentro de esta concepción, la analogía era una nota definitoria del símbolo, según vimos. Pero esta relación tan estrecha entre analogía y símbolo es suprimida cuando Ricoeur entra en contacto con la obra freudiana.

De este modo, Ricoeur descubre que esta “interpretación amplificadora” entraba en relación dialéctica con un nuevo tipo de interpretación de los símbolos, la “interpretación reductora”, que en lo que se refiere a la culpabilidad, ya había sido tratada por Freud de manera crítica. Cuando Ricoeur se refiera, con posterioridad, a esta etapa de sus trabajos, será explícito en cuanto a la oposición entre tradición y crítica que supone la lectura de la obra freudiana:

*“Es verdad que la lectura casi integral de Freud que yo emprendí entonces me reveló enseguida que se trataba de algo muy diferente de un conflicto limitado al tema de la culpabilidad. La apuesta, como Freud había visto claramente, era una filosofía de la cultura tomada en toda su amplitud, en la que, como había sucedido en el siglo XVIII en la época de la Ilustración, se volvía a poner en escena el conflicto entre tradición y crítica. Mi lectura de la simbólica del mal era una lectura tradicional; la de Freud era una lectura crítica”*¹³¹.

Quizá esa apreciación, aunque -como lo hacía en *La simbólica del mal*- sigue sosteniendo que el doble sentido o segundo sentido es atribuible tanto al símbolo religioso como al símbolo onírico, es la que impulsa a Ricoeur a dar paso (en *Freud: una interpretación de la cultura*, 1970) a una concepción plural de la hermenéutica. Así, la hermenéutica no es exclusiva para la interpretación del símbolo religioso. Más aún, se puede afirmar que “no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para exégesis, sino teorías independientes y hasta opuestas, relativas a las reglas de la interpretación” (FI, 35).

¹³¹ Ricoeur, P. “Autocomprensión e historia”, o. c., 32-33.

Es dentro de este panorama donde debemos plantearnos un “simbolismo de la acción” en la obra de Ricoeur, puesto que al redefinirse la metodología se reformula el objeto de estudio y su campo de extensión: el acto voluntario, caracterizado por la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario, debe ser ahora estudiado en el territorio del lenguaje desde distintas perspectivas hermenéuticas que aborden el símbolo en su totalidad. De esta manera, se podrá entender el acto voluntario de “confesión”, a su vez, de un acto voluntario previo, caracterizado por la caída en el mal debido a la desproporción humana.

Dentro de la hermenéutica concebida como interpretación de los símbolos, Ricoeur distingue entre lo que llama la “hermenéutica amplificadora” propia de la reflexión filosófica, representada por la fenomenología de la religión y por la ontología del lenguaje de Heidegger, y lo que llama la “hermenéutica reductora” característica de los filósofos de la sospecha, que estaría plasmada en las figuras emblemáticas de Marx, Nietzsche y Freud. Lo que diferenciaría, esencialmente, a estas dos hermenéuticas de signo dispar sería el hecho de que, mientras que la primera se caracteriza por un tipo de interpretación que consiste en la “recolección del sentido”, la segunda manifiesta una desconfianza en el sentido a través del “ejercicio de la sospecha”. Evidenciar las relaciones entre una y otra hermenéuticas y encontrar su vínculo con el acto voluntario es el propósito de las siguientes páginas.

- *La hermenéutica amplificadora de la fenomenología de la religión*

Para explicar qué entiende exactamente por “hermenéutica amplificadora”, Ricoeur menciona como ejemplos la ontología heideggeriana del lenguaje, por un lado, y la fenomenología de la religión, por el otro. Se trata, esencialmente, de filosofías “positivas” en el sentido de que afirman que es posible recuperar o “restaurar” —en términos ricoeurianos— el sentido a partir de la fe en la verdad contenida en el sentido del símbolo. Ateniéndonos específicamente a lo referente a la fenomenología de la religión, podemos enumerar, junto con Ricoeur, tres rasgos característicos en su estudio del simbolismo. En primer lugar, hay una profunda “preocupación por el objeto” de estudio. En segundo lugar, hay una búsqueda de la verdad de los símbolos a partir de la fe de que los símbolos, efectivamente, contienen una “verdad” comunicable y que puede

ser interpretada. Finalmente, hay una búsqueda de lo que Ricoeur llama la restauración del antiguo tema de la participación.

En lo que respecta a la “preocupación por el objeto” de estas filosofías, Ricoeur introduce por primera vez la problemática entre “comprensión” y “explicación”, que continuará en la segunda etapa del conflicto de las interpretaciones. En efecto, la “explicación” que la fenomenología de la religión provee acerca del fenómeno consiste más bien en una descripción donde intervienen la intención noética de la conciencia intencional y el objeto intencional o correlato noemático. De este modo, la “intención noética” vendría a ser, en términos de la fenomenología de la religión, la “vivencia religiosa” evidenciada en el rito de la creencia. Por otro lado, el “objeto intencional” de la vivencia religiosa sería el correlato intencional de la conciencia intencional. Es fácil ver, en esta redefinición de los términos propios de la fenomenología, particularmente con la inclusión de la “vivencia” (que se manifiesta ritualmente), la inserción del cuerpo en el análisis e interpretación del símbolo, algo que faltaba en la descripción eidética al estilo husserliano.

Ya en *La simbólica del mal*, Ricoeur se había adentrado en el terreno del mito, al recurrir a la teoría de quien él considera como un fenomenólogo de la religión: Mircea Eliade. A ese estudio previo, añade el punto de vista de otro fenomenólogo de la religión, como es Van der Leeuw, y, además, la poética de Gastón Bachelard¹³². Por esta razón, retrocederemos un paso en nuestra exposición acerca de lo dicho en *Freud: una interpretación de la cultura*, a fin de dejar claro en qué consiste lo que Ricoeur define como la “criteriología del símbolo”.

Al plantearse la pregunta acerca de la naturaleza del símbolo en *La simbólica del mal*, Ricoeur propone un “análisis eidético” del concepto de símbolo con la finalidad de captar su “verdadera” esencia. En efecto, si la confesión del acto voluntario malo o de la caída se desenvuelve siempre “dentro del elemento del lenguaje”, ese lenguaje debe ser en esencia simbólico, por lo cual, desde un punto de vista filosófico, resulta forzosa la elaboración de una “criteriología del símbolo” que posibilite la distinción de “*lo que es símbolo de lo que no lo es*” (FC, 245). Con el propósito de llegar a establecer, de acuerdo con los principios de la descripción eidética, la estructura que sea común a todo símbolo, tal descripción debe ser posterior a un estudio “inductivo” de las tres dimensiones en que los símbolos ocurren. Estas tres dimensiones son la *cósmica*, la

¹³² Cfr. Bachelard, G. *La poética del espacio*. México: FCE, 1965. p. 15.

*onírica y la poética*¹³³, que, a su vez, constituyen las tres “zonas” detectadas por Ricoeur como “presentes en todo simbolismo auténtico”. Solamente estableciendo puentes con estas tres funciones del símbolo se podrá captar su aspecto reflexivo, expresado en elementos como “mancha”, “desviación”, “extravío”, “destierro”, “peso de la culpa”, entre otros.

De lo dicho se deduce que el elemento unificador de las tres “zonas” en que aparece el simbolismo es el lenguaje. El estudio inductivo, así, estaría guiado por una definición de símbolo de acuerdo con la cual el carácter *polisémico* del símbolo configura su esencia y sería, entonces, la estructura común a los tres tipos de símbolos. Pasaremos a definir las tres zonas de emergencia del símbolo.

A. *El símbolo cósmico*. En primer lugar, estaría la zona configurada por el simbolismo “cósmico”. Este simbolismo cósmico es el objeto de estudio de la fenomenología de la religión. En este punto, Ricoeur toma el concepto de símbolo de Mircea Eliade. En efecto, Eliade concibe al símbolo como fundamentalmente *polisémico*, en especial cuando habla de “hierofanía”¹³⁴:

*“La dialéctica de las hierofanías supone una elección más o menos manifiesta, que establece una singularización. Un objeto se hace sagrado en la medida en que incorpora (es decir, revela) otra cosa distinta de sí misma”*¹³⁵.

¹³³ Cfr. Putti, J. *Theology as Hermeneutics. Paul Ricoeur's Theory of Text Interpretation and Method in Theology*. San Francisco: International Scholars Publications, 1994. p. 139.

¹³⁴ Eliade define la “hierofanía” del modo siguiente: “*El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo por completo diferente de lo profano. Para denominar el acto de manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de ‘hierofanía’ que (...) no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra*”, Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1967. Por su parte, G. Van der Leeuw ve asimismo en el símbolo el lugar de la concreción y manifestación de lo sagrado: todo símbolo religioso remite a lo sagrado. Incluso habla de una “comunidad de esencia” entre lo sagrado y la figura que lo simboliza: “*Todo lo que sucede puede objetivar lo sagrado. Cuando esto ocurre, hablamos de ‘símbolo’.* (...) *El símbolo es una participación de lo sagrado en su configuración actual. Entre lo sagrado y su figura existe una comunidad de esencia.*”, en Van der Leeuw, G. *La religion dans son essence et ses manifestations*. París: Payot, 1955. p. 439.

¹³⁵ Eliade, M. *Traité d'Histoire des Religions*. París: Payot, 1968. p. 25.

Claramente, Eliade vincula el simbolismo con lo Sagrado a través del concepto de “hierofanía”. Esta concepción de lo Sagrado será retomada luego por Ricoeur, específicamente en la obra en que ocupa el centro del análisis de la presente sección, *Freud: una interpretación de la cultura*, para hacer referencia a aquello que es el correlato de las “vivencias religiosas”, que en Mircea Eliade se vería ejemplificado en la concepción del “Tiempo fundamental” o en Van der Leeuw, en la noción de “el poderoso”. Sin embargo, Ricoeur señalará que existe un límite en la fenomenología de la religión, evidenciado por la epojé o puesta entre paréntesis de la realidad o, en todo caso, porque se le otorga al objeto intencional, correlato de la “vivencia religiosa”, un carácter de valor absoluto:

“La epojé exige que participe de la creencia en la realidad del objeto religioso, pero de un modo neutralizado: que crea con el creyente, pero sin poner absolutamente el objeto de su creencia” (FI, 38).

Precisamente Eliade, al estudiar la función del símbolo, señala que el símbolo repite la dialéctica de las hierofanías y que todo objeto considerado como sagrado y convertido en símbolo refiere a una realidad trascendente y distinta del objeto material: en su *Traité d'Histoire des Religions* escribe que, por un lado, el símbolo prolonga la dialéctica de la hierofanía, al transformar los objetos en otra cosa distinta de lo que parecen ser para la experiencia profana (una piedra se convierte, por ejemplo, en el símbolo del centro del mundo); y, por otro lado, al convertirse en símbolos, es decir, en signos de una realidad trascendente, estos objetos suprimen sus límites concretos y dejan de ser fragmentos aislados para integrarse en un sistema. Para Ricoeur, el método propio de la fenomenología de la religión se caracteriza por diferenciar entre el aspecto noético y el aspecto noemático de la “vivencia religiosa”. De este modo, se explica el surgimiento de un segundo sentido: al sentido literal de Eliade (piedra) se le agrega un segundo sentido (“Centro del mundo”). Pero ambos, el aspecto noético y el aspecto noemático, pasan a ser objeto de estudio de la descripción fenomenológica: se analiza tanto el objeto intencional como el correlato intencional. Otra característica de la fenomenología de la religión es que intenta ser fiel al contenido noemático (“Centro del mundo”) en tanto que objeto al que se orienta la experiencia religiosa. Por último, la fenomenología realiza la puesta entre paréntesis de la realidad del objeto de la “vivencia religiosa”. Como es fácil constatar en Van der Leeuw, lo que la ciencia de las religiones

llama *objeto* de la religión es para la religión su *sujeto*. Considera este autor que el hombre religioso toma siempre como primario, fundamental y determinante aquello de que se trata en su religión. La reflexión es la que convierte en objetos los fenómenos sobre los que discurre. En la religión, Dios es quien actúa con relación al hombre y “*la ciencia no conoce más que la acción del hombre con relación a Dios; y no podría hablar de la acción de Dios*”¹³⁶. De este modo, Ricoeur retomará esta idea de “acción de Dios” en relación con el accionar humano en *Freud: una interpretación de la cultura*. Recordemos que esta idea de Dios como idea límite ya estaba presente en Kant, como vimos con anterioridad al tratar la influencia de la obra kantiana en Ricoeur. Así, el vínculo entre Dios y el hombre está mediado por el concepto de acción (premios o castigos, por ejemplo), tras recuperar la noción de “Sagrado” propuesta por la fenomenología de la religión. La idea de Dios será concebida por nuestro autor o bien como “Sagrado” o bien como “Trascendencia”, ateniéndose a la relación entre el símbolo y el lenguaje que manifiesta ese símbolo. Para llegar, entonces, a una idea de Dios, es necesaria la mediación del lenguaje simbólico:

“Pero si el sabio como tal puede y debe practicar este método de puesta entre paréntesis, el filósofo no puede y no debe eludir la cuestión de la validez absoluta de su objeto; pues ¿me interesaría yo por el ‘objeto’ (...) si no esperase que ese ‘algo’ se ‘dirija’ a mí desde el fondo de la comprensión? ¿No es la espera de una interpelación lo que motiva esa preocupación por el objeto? En último término, lo que está implícito en esta espera es una confianza en el lenguaje; es la creencia de que el lenguaje que transporta los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres; la creencia de que los hombres han nacido en el seno del lenguaje, en el elemento de la luz del logos, ‘que ilumina a todo hombre que viene a este mundo’. Esta espera, esta confianza y esta creencia son las que confieren al estudio de los símbolos una particular gravedad. Tengo que decir en honor a la verdad que esto es lo que anima toda mi investigación” (FI, 38).

¹³⁶ Van der Leeuw, G. o. c., p. 9.

Por esta razón, Ricoeur, al “descubrir” la “hermenéutica de la sospecha”, propondrá que se refute la existencia del objeto intencional y, más aún, que el objeto sea el correlato intencional de la vivencia religiosa que se presenta al hombre como “kerygma” proveniente de Dios. Este tema lo veremos en profundidad más adelante. Por otro lado, Ricoeur, en *Freud: una interpretación de la cultura*, señalará la importancia del nivel lingüístico como punto de encuentro entre la reflexión filosófica y el simbolismo religioso. El carácter polisémico de los símbolos cósmicos evidencia que tampoco éstos pueden producirse más que en el elemento del lenguaje, que es el elemento común del símbolo y del discurso filosófico y, por lo tanto, el fundamento de la comunicabilidad entre simbolismo y reflexión pura. Es precisamente la estructura de “doble sentido” del símbolo lo que eleva el simbolismo cósmico y en general todo simbolismo al plano del lenguaje:

“Incluso cuando son los elementos del universo los que sostienen el símbolo -Cielo, Tierra, Agua, Vida, etc.- es la palabra (palabra de consagración, invocación, comentario mítico) la que dice la expresividad cósmica gracias al doble sentido de los términos tierra, cielo, agua, etc. La expresividad del mundo accede al lenguaje por medio del símbolo en cuanto que posee un doble sentido” (FI, 23-4).

B. El simbolismo de lo onírico. La segunda zona de emergencia del símbolo está configurada por el dominio de lo onírico. Este simbolismo onírico será estudiado por el psicoanálisis. Ya en *La simbólica del mal*, Ricoeur insistía en la continuidad de estas dos zonas de emergencia (la cósmica y la onírica) de los símbolos: “*Manifestar lo ‘sagrado’ en el ‘cosmos’ y manifestarlo en la ‘psykhé’ es lo mismo*” (FI, 19, 29). Por esta razón, el concepto de *inconsciente colectivo* de Jung le sirve a modo de “puente” entre la fenomenología de la religión y el psicoanálisis: las producciones oníricas individuales y muchos símbolos concretos implicados en los sueños repiten las representaciones colectivas de una cultura e incluso de la humanidad. Es aquí donde se puede ver una imbricación entre individuo y sociedad, o entre individuo y cultura. El hecho de que el individuo, o el “yo”, sean inseparable de la cultura y de las circunstancias históricas en que le toca vivir su existencia será retomado por nuestro autor en etapas posteriores de su obra, cuando encuentre las relaciones entre individuo e historia y, más específicamente, entre comprensión e historia. Esta situación existencial

ineludible del “sí mismo” será esencial cuando Ricoeur elabore su Teoría de la Acción, como tendremos oportunidad de ver en su momento. Al orientar el análisis hacia la dimensión onírica, Ricoeur también toma como “modelo” para elaborar su noción de símbolo la estructura de los sueños, que muestra un sentido manifiesto. Éste será el primer paso hacia una adecuación de su concepción original de símbolo, basada en la analogía entre el sentido literal y el segundo sentido. Aquí también la estructura de doble sentido garantiza la similitud esencial del simbolismo cósmico y del simbolismo onírico. Tomando como punto de partida el recuento inductivo que precede a la descripción eidética de la esencia del símbolo, la relación del sueño con el lenguaje es lo que permite, en última instancia, designar la característica común y más fundamental entre ambas formas de simbolismo. En efecto, porque el sueño puede ser “relatado, analizado e interpretado”, puede ser “comunicado” mediante el lenguaje.

C. El simbolismo de lo poético. Finalmente, la tercera zona de emergencia del símbolo es la que corresponde a la imaginación poética. Aquí es conveniente recordar que, ya en *La simbólica del mal*, Ricoeur manifestaba un profundo rechazo por la concepción, propuesta por Sartre, de que la imagen es la representación de un objeto ausente. En cambio, recupera la concepción de Gastón Bachelard de imagen poética: “*La imagen poética –escribe Ricoeur- está mucho más próxima de la palabra que del retrato; como muy bien lo dice Bachelard, ‘nos sitúa en el origen del ser que habla’*” (FC, 20). Se entiende así, por esta defensa del dominio de lo poético, su imbricación del mismo con el lenguaje, elemento fundamental para la designación de las estructuras prácticas del hombre, tema que del que ya habláramos y que concretaremos en los bloques temáticos venideros.

Establecidos estos planteamientos acerca del concepto de símbolo, Ricoeur buscará conciliar teorías diversas bajo un mismo punto en común: la idea de “trascendencia” humana materializada por la manifestación simbólica. De esta manera, encuentra “trascendencia” tanto en la ontología de Heidegger, cuya concepción de “apertura” puede ser entendida en términos de “revelación”, como en la fenomenología de la religión. El objetivo de la nueva programática será, pues, lograr una superación mediadora que consistirá en reconocer, primeramente, la problemática de la “deducción trascendental del símbolo”. Tal problemática surge cuando se intenta proveer una justificación del simbolismo en virtud de que es capaz de configurar zonas de la realidad humana, las cuales serían inabordables sin recurrir a la deducción del símbolo. En este

sentido, los esfuerzos de Ricoeur estarán orientados a aproximarse, en la medida de lo posible, al estatuto pre-ontológico del acto voluntario, determinado por la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario.

Con tal propósito, en *Freud: una interpretación de la cultura*, Ricoeur planteará la necesidad del establecimiento de una “lógica trascendental” del doble sentido sobre la base de lo ya propuesto por Mircea Eliade, para quien la lógica del símbolo puede constituirse en un problema de la filosofía. Sin embargo, Ricoeur señala que el hecho de plantear la deducción trascendental del símbolo podría ser interpretado como una expansión, en términos cuantitativos, de la “conciencia del yo”, cuando lo que se está buscando, en realidad, es su reformulación en términos cualitativos.

Para un cambio cualitativo de la noción de “conciencia del yo” es forzoso, según Ricoeur, aplicar la noción de “función ontológica” del símbolo, por la cual la conciencia de sí (Cogito) se comprenda a sí misma en el interior del ser. Esto significaría una verdadera “revolución copernicana” en el terreno de la filosofía fenomenológica, puesto que vendría a constituir una inversión y superación del idealismo trascendental originado en la teoría kantiana, para la cual el ser es sólo “ser-para-la-conciencia”.

Debemos destacar que la noción de “función ontológica” del símbolo la rescata Ricoeur de Mircea Eliade. Esta noción debe ser trasladada al ámbito de la fenomenología, por dos motivos. Por un lado, propone que el hombre debe ser entendido en su situación presente (que es la de la contemporaneidad). Así se daría paso a una concepción existencial del hombre en tanto que ser de carne y hueso inmerso en determinadas circunstancias históricas y culturales. Por otro lado, se introduce ya el tema de la importancia del contenido “arcaico” del simbolismo, que constituirá el primer paso hacia una “arqueología del Cogito”, como veremos más adelante: en el tránsito de la fenomenología a la hermenéutica, es esencial transformar al símbolo en un concepto existencial, tarea que ha sido llevada a cabo, según Ricoeur, por Mircea Eliade.

Así, la “función ontológica” del símbolo significaría la recuperación, por parte del hombre actual, del modo de entender la realidad propia del hombre arcaico: como

una fusión entre el sí mismo y la realidad. Tal fusión encontraría su manifestación en el símbolo¹³⁷.

Otro rasgo que Ricoeur rescata de la fenomenología de la religión entendida como hermenéutica amplificadora es su profunda fe en la posibilidad de constituir la verdad contenida por el símbolo. En efecto, para un fenomenólogo como Mircea Eliade, hay una “verdad” en el símbolo que puede ser recuperada en virtud de la “impleción” (o intención) de significar. Aquí surgen los primeros problemas referentes al campo de la semántica que Ricoeur continuará en sus próximos trabajos y que alcanzará su punto de mayor expresión al elaborar la Teoría de la Acción.

Si consideramos el lenguaje simbólico, podremos constatar que se trata de un lenguaje del doble sentido, caracterizado por vehicular una doble intencionalidad. Así, el sentido literal remite por analogía al sentido segundo o simbólico, que es en el cual se manifiesta la idea de lo “Sagrado”. Por esta razón, semántica, lenguaje y conciencia se hallan profundamente imbricados alrededor de la noción de “trascendentalidad”:

“Por un lado, lo sagrado está vinculado a sus significaciones primarias, literales, sensibles; por otro lado, la significación literal está vinculada por el sentido simbólico que reside en ella, y a esto es a lo que he llamado poder revelador del símbolo” (FI, 123).

Entonces, gracias al doble sentido es posible entender cómo la “vivencia religiosa”, con su intención de significar a lo “Sagrado”, transforma el estatuto del lenguaje: de un lenguaje ordinario pasa a ser un lenguaje imbuido de sacralidad.

Con estas nociones en mente, Ricoeur establece una nueva programática estrechamente ligada a la concepción del acto voluntario. De este modo, de la

¹³⁷ Como señala Mircea Eliade: “Los mitos cósmicos y toda la vida ritual se presentan, pues, como experiencias existenciales del hombre arcaico: éste no se pierde ni se olvida como ‘existente’ cuando se conforma a un mito o interviene en un ritual; por el contrario, se encuentra y se comprende, porque esos mitos y esos rituales proclaman acontecimientos macrocósmicos, es decir antropológicos, y, en última instancia, ‘existenciales’. Para el hombre arcaico, todos los niveles de lo real ofrecen una ‘porosidad’ tan perfecta que la emoción experimentada en presencia de una noche estrellada, por ejemplo, equivale a la experiencia personal más ‘intimista’ de un hombre moderno; y ello porque, gracias al símbolo principalmente, la existencia auténtica del hombre arcaico no se reduce a la existencia fragmentada y alienada del hombre civilizado de nuestro tiempo”, en Eliade, M. o. c., 382.

consideración de la acción del hombre en relación con Dios, que se manifiesta, en *La simbólica del mal*, por la confesión de la falta, se pasará, en *Freud: una interpretación de la cultura*, a la consideración de la acción de Dios en relación con el hombre, en un cambio de orientación del movimiento intencional. Se trataría, entonces, de una inversión respecto del acto intencional en el sentido de que ahora es Dios quien lleva adelante la acción. Esta inversión supone que ahora el hombre es un “sujeto interpelado” en cuanto a su ser. En esta transformación del hombre en ser interpelado se desarrolla la “función ontológica” del símbolo:

“Únicamente el símbolo da lo que dice. Pero al afirmar esto, ¿no hemos infringido ya la neutralidad filosófica? Lo reconozco. Reconozco que el motivo profundo del interés por el lenguaje ‘lleno’, por el lenguaje ‘ligado’ es esta inversión del movimiento del pensamiento que ‘se dirige’ a mí y me convierte en sujeto interpelado. Y esta inversión se produce en la analogía. ¿De qué modo? ¿De qué modo lo que vincula el sentido al sentido me vincula a mí? En cuanto que el movimiento que me conduce al sentido segundo me ‘asimila’ a lo que es dicho, me hace partícipe de aquello que me es anunciado. La similitud en la que reside la fuerza del símbolo y de la que el símbolo obtiene su poder revelador, no es una semejanza objetiva, que pueda considerar como una relación expuesta ante mí; es una ‘asimilación’ existencial de mi ser con el ser, según el movimiento de la analogía” (FI, 39-40).

En la función simbólica, la ruptura con las condiciones fenomenológicas se hace patente, pues se anula la potestad del *ego* fenomenológico de analizar su objeto intencional, por cuanto se espera “hermenéuticamente” que sea el “objeto intencional” el que nos hable a nosotros.

Para concluir, diremos que, mediante la “función del símbolo”, es posible que se produzca la asimilación ontológica del ser del hombre con el ser que opera en el lenguaje de carácter simbólico. De esta manera, surge nuevamente la participación del hombre en el ser “interpelado” que era característica del hombre arcaico. Se pasaría así de un lenguaje “hablante” a un lenguaje “revelante” por el cual el ser se dirige hacia el

hombre. Este lenguaje tendería puentes entre el hombre y el ser. Reconstruir este lenguaje es tarea de la hermenéutica restauradora.

- La hermenéutica reductora del psicoanálisis freudiano y la reflexión filosófica del símbolo

Por otra parte, Ricoeur, en su obra *Freud: una interpretación de la cultura*, emprende un nuevo camino de mediación, pero esta vez entre su propia lectura tradicional y la lectura crítica de Freud acerca de la simbólica del mal. En este sentido, nuestro autor asume la “interpretación reductora” freudiana, que parte del criterio de la “sospecha” para abordar el estudio del discurso, desde el presupuesto de que los símbolos y el lenguaje, generalmente, “ocultan” más que manifiestan¹³⁸. Vemos, claramente, cómo estos dos tipos de interpretación entran en diálogo: por un lado, la interpretación reductora o “des-mitificadora” de la sospecha –representada, según Ricoeur, por Marx, Nietzsche y Freud–; y, por otro, la interpretación “re-mitificadora” que se concentra en la palabra encerrada por el símbolo. El camino de Ricoeur será la búsqueda de una mediación superadora del conflicto que permita reconciliar estas dos posturas y demostrar que los símbolos, en tanto tales, pueden ser tanto reveladores como enmascaradores del ser del yo y portadores de dos dimensiones, la regresiva y la progresiva. Se imponen, entonces, dos tipos de lecturas: la que reduzca el sentido de los símbolos y la que promueva tal sentido. Esta polaridad es la que luego Ricoeur denominará junto con el título de un nuevo libro que trate temáticamente acerca de ella: *El conflicto de las interpretaciones*. Así, el primer paso será la postulación de la existencia de tal conflicto en su obra:

“No tengo el propósito ni por lo demás los medios de intentar una enumeración completa de los estilos hermenéuticos. Me ha parecido más esclarecedor comenzar por

¹³⁸ “El psicoanálisis, además de una energética, puede entenderse como una hermenéutica o exégesis del sentido aparente que se explica por el recurso a lo latente. Freud interpreta el símbolo a través de una reducción, lo que lleva a Ricoeur a no desechar el concepto freudiano de interpretación, sino a contar con él a lo largo de toda su obra posterior”, Maceiras Fabián, M. “Presentación a la edición española”, en Ricoeur, P. *Tiempo y narración I*. México: Siglo XXI, 1995. p. 17.

la oposición más extrema, aquella que crea la máxima tensión en el origen de nuestra investigación. Por un lado, se concibe la hermenéutica como manifestación y restauración de un sentido que me ha sido dirigido a modo de mensaje, de un anuncio o como se dice a veces de un kerygma; por otro, se concibe la hermenéutica como una desmitificación, como una reducción de ilusiones” (FC, 35-6).

En efecto, el “conflicto de las interpretaciones” tiene lugar cuando Ricoeur compara la hermenéutica tradicional, que centra su análisis en la interpretación del simbolismo religioso y que se enmarca en la fenomenología de la religión, con la hermenéutica propia del psicoanálisis, que encara una interpretación de la cultura de manera integral. A su vez, el psicoanálisis freudiano se opondría a la hermenéutica restauradora del sentido por cuanto que, por un lado, no considera el objeto de estudio de aquélla y, por otro, no rechaza la creencia en la verdad de los símbolos. Por último, postula una vuelta a aquello reprimido por la conciencia en detrimento de “la reminiscencia de lo sagrado” como “forma suprema de la función del lenguaje”.

La pregunta a responder sería si es posible que mediante la interpretación freudiana de la cultura se realicen simultáneamente otras interpretaciones, de modo que se evite a la vez la subordinación extrema a una teoría y el mero eclecticismo. La cuestión de fondo apunta a cómo es posible restaurar el sentido en un mundo en el que predomina la visión fragmentaria –característica de la postmodernidad- y la profusión de lenguajes:

“La razón profunda que motiva la posición inicial de nuestro problema es poner de manifiesto la crisis del lenguaje que nos hace hoy oscilar entre la desmitificación y la restauración del sentido” (FI, 36).

En lo que sigue, centraremos el análisis en la consideración de la llamada “filosofía de la sospecha” y la configuración de una arqueología del cogito por parte de la interpretación reductora de sentido.

En esta sección, nos proponemos explicitar en qué consiste exactamente esta interpretación reductora del sentido propia de lo que Ricoeur considera los “maestros de la sospecha” y fundadores de discurso, que son, según dijimos, Karl Marx, Friedrich

Nietzsche y Sigmund Freud. Este breve examen será fundamental para entender este aspecto de la hermenéutica que a Ricoeur le resulta imprescindible considerar en su análisis y que, posteriormente, tendrá consecuencias en su Teoría de la Acción.

Existe otra hermenéutica, además de la tradicional, que Ricoeur considera como “ejercicio de la sospecha”, dentro de la cual se enmarcarían los trabajos de Freud. Estos filósofos de la sospecha, según Ricoeur, asumen una posición crítica frente al racionalismo inaugurado por el Iluminismo: la razón es sólo una justificación de motivaciones de carácter más profundo, que adquieren distinto sino según el autor del que hablemos. Para Marx, lo oculto es el materialismo económico; para Nietzsche, es la voluntad de poder encubierto; por su parte, Freud señala al inconsciente como aquello de lo que se sospecha.

Mientras que Descartes, mediante la duda metódica, puso en duda la realidad tal como se nos presenta a los sentidos (al mismo tiempo que afirmaba la existencia de la conciencia tal y como se aparece a sí misma), para los tres autores nombrados, la conciencia es esencialmente “falsa”. Esto equivale a decir que la conciencia ya no es una fuente fiable. Según Marx, la “conciencia falsa” es el resultado del deseo de encubrir intereses materiales; según Nietzsche, la conciencia se falsea cuando quiere ocultar el resentimiento del débil; según Freud, esta conciencia falsa es producida por la represión del inconsciente por parte del enfermo cuando no puede soportar pensamientos que le resultan extremadamente dolorosos.

Se trata, fundamentalmente, en los tres casos señalados, de la búsqueda de una interpretación del sentido del discurso que vehicula esta falsa conciencia: el objetivo de Marx es lograr la liberación de las clases oprimidas por medio de una praxis que desenmascare la ideología capitalista burguesa; Nietzsche intenta devolverle al hombre su fuerza originaria por medio de la superación del resentimiento y de la compasión; para Freud, la curación del enfermo vendría dada por el discurso y el método de asociación libre que se orientan al inconsciente. Ricoeur es explícito al respecto:

“Lo que quiere Marx es liberar la praxis por el conocimiento de la necesidad; pero tal liberación es inseparable de una ‘toma de conciencia’. Lo que quiere Nietzsche es el aumento de la potencia del hombre, la restauración de su fuerza; mas qué quiera decir Voluntad de Poder es algo que tiene que

descubrirse por la meditación de las cifras del 'super-hombre', del 'eterno-retorno' y de 'Dionisos', sin las cuales este poder no sería más que la violencia de este mundo. Lo que quiere decir Freud es que el analizado, apropiándose del sentido que le es extraño, ensancha su campo de conciencia (...) Uno de los primeros homenajes tributados al psicoanálisis habla de la 'curación por la conciencia'. La expresión es acertada, pero a condición de decir que el psicoanálisis quiere sustituir una conciencia inmediata y disimuladora por una conciencia mediata e instruida por el principio de realidad" (FI, 43).

Así, lo que une a estos tres pensadores, según Ricoeur, sería el hecho de que consideran a la conciencia inmediata como “conciencia falsa”, de lo cual se deduce que la “conciencia de sí”, tal como ha sido planteada por la filosofía kantiana, es más bien una “ilusión de la conciencia de sí”:

“Kant es el primero que nos ha enseñado a considerar la ilusión como una estructura necesaria del pensamiento de lo incondicionado. El Schein trascendental no es simple error ni puro accidente de la historia del pensamiento; es una ilusión necesaria. Aquí se halla, a mi parecer, el origen radical de toda 'conciencia falsa', la fuente de toda problemática de la ilusión, por encima de la mentira social, de la mentira vital y del retorno de lo reprimido; Marx, Freud y Nietzsche operan ya con formas secundarias y derivadas de la ilusión; por ello sus problemáticas son parciales y rivales” (FI, 59).

Lo que estos filósofos inauguran es el método de la duda aplicado a la conciencia misma: se duda de la conciencia así como Descartes había dudado de la “realidad”. Al traer al primer plano la cuestión de la “ilusión” como independiente de la validez objetiva del conocimiento humano planteada por Kant, se introduce un tercer término a la dicotomía tradicional entre verdad y opinión. Por el contrario, la “ilusión” refiere “a una nueva posibilidad que no es ni el error en sentido epistemológico ni la mentira en sentido moral” (FI, 49).

Resumiendo, los maestros de la sospecha asumen una intención crítica que se plasma en la crítica de la conciencia falsa y en la duda acerca de la conciencia de sí. Sin embargo, Ricoeur constata que incluso dentro de la hermenéutica de la sospecha hay un intento de “restauración” del sentido que vendría a constituirse, precisamente, en aquello que posibilitará la superación mediadora del llamado “conflicto de las interpretaciones”. De este modo, es posible alcanzar una superación de la duda en torno de la “conciencia de sí” a través de lo que Ricoeur llama “la exégesis del sentido” subsumido por el ejercicio de la hermenéutica de la sospecha. Cómo se produce esta superación, es lo que trataremos en las siguientes páginas, en las que nos centraremos en la visión freudiana de la conciencia como hermenéutica reductora articuladora del discurso mediado de Paul Ricoeur.

Como constata Ricoeur, entonces, hay en esta hermenéutica reductora un sino teleológico en su búsqueda de formular una conciencia más “realista” que posibilite una ontología del sujeto. Pero, para esto, es necesario que se lleve a cabo una “arqueología”¹³⁹ del sujeto de la reflexión y de la conciencia.

En lo que sigue, nos detendremos brevemente en lo que Ricoeur considera la arqueología del Cogito, que encuentra en Freud y, a su modo, en Hegel. Para ello, en primer lugar tendremos que centrarnos en el complejo de Edipo a fin de examinar en qué sentido Freud encuentra en la lectura simbólica de este mito lo que él entiende por “arqueología del Cogito”. Luego procederemos a abordar la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel para estudiar, aunque sólo sea de manera escueta, aquella teleología de la conciencia de sí que consiste en proyectar las figuras arcaicas de la conciencia y que

¹³⁹ Así, años más tarde, Ricoeur será explícito acerca del objetivo buscado en esta etapa de sus estudios: “La doble lectura que yo propongo del complejo y del mito de Edipo, hacia el final de mi libro sobre Freud, constituye una ilustración apropiada del trabajo de mediación suscitado por el conflicto abierto por el psicoanálisis en el corazón de mi tradición cultural (de la que más arriba ya hice indicación de que era a la vez bíblica y griega). Yo veía a Freud socavar debajo del mito, hecho ‘complejo’, una arqueología del cogito, que ponía a la luz del día los aspectos arcaicos, infantiles, neuróticos de la sexualidad, mientras que veía a Hegel, al menos el de la *Fenomenología del Espíritu*, que yo trabajaba entonces en mis clases de la Sorbona, desplegar hacia adelante figuras arcaicas de la conciencia de sí, una teleología de la conciencia de sí según la cual la verdad de cada figura estaba contenida en la figura siguiente. Ahora bien, ¿no se trataba del mismo injerto de una teleología en una arqueología de la conciencia de sí, que Sófocles tenía a la vista cuando sacaba una tragedia nueva de la verdad de una tragedia precedente de la sexualidad?”, en Ricoeur, P. “Autocomprensión e historia”, o. c., p. 33.

constituye lo que Ricoeur llama la “interpretación amplificadora” o tradicional del sentido.

Ricoeur en esta etapa redescubre con fuerza la importancia del lenguaje y su ubicación fructífera en el campo hermenéutico. Su preocupación inicial al comenzar esta obra era la de saber cómo se puede conjugar una lectura del símbolo aunada con una filosofía de la reflexión. El filósofo francés posee sus razones que justifican su interés por el psicoanálisis, porque como ya había anunciado en la presentación de *Finitud y culpabilidad*, el pensamiento a partir del símbolo debe ser interdisciplinar, y en él deben integrarse tanto el psicoanálisis, como el derecho, etc.¹⁴⁰.

A grandes rasgos, en el psicoanálisis freudiano, el complejo de Edipo atañe a un conflicto de tipo emocional que tiene lugar durante los primeros seis años de vida de todo ser humano -durante la etapa fálica o pregenital-, ya pertenezca al sexo masculino o al sexo femenino. Es decir, Freud pretende darle un carácter de universalidad a su elaboración del modo de construcción de la sexualidad humana y, por ende, de su identidad un carácter de universalidad¹⁴¹. El complejo se produce en el momento en que el niño siente una atracción sexual (inconsciente) por el progenitor del sexo opuesto, mientras que experimenta un sentimiento de odio hacia el progenitor del mismo sexo. Freud encuentra la manifestación de este complejo en el mito de Edipo, que fue llevado al teatro de la mano de Sófocles¹⁴².

¹⁴⁰ “*Occupé moi-même à une élucidation de la culpabilité, dnas le dessein de distinguer el coordonner la finitude et la culpabilité (...) je me suis tourné vers la littérature psychiatrique pour lui demander une critique de santé et d’auntenticité de la culpabilité*”, Ricoeur, P. “Morale sans péché ou peché sans moralisme?”, en *Espirit* 22 (1954), p. 294-312.

¹⁴¹ Dicha pretensión de universalidad fue posteriormente duramente criticada por los estudios del antropólogo Bronislaw Malinowski sobre la base de trabajos de campo recopilados e interpretados en su libro *Estudios de psicología primitiva: el complejo de Edipo*. Barcelona: Paidós, 1982.

¹⁴² Básicamente, el mito, tal como lo presenta el dramaturgo, se presenta como sigue. Edipo era hijo de Layo y Yocasta. Al poco de su nacimiento, su padre, Layo, consulta el oráculo de Apolo, que le vaticina que un día será asesinado por su propio hijo. En consecuencia, Layo entrega al niño recién nacido (al cual se le había perforado previamente los tobillos con un clavo) a un servidor para que lo abandone en el monte Citerón. Sin embargo, el servidor, conmovido, le confía el niño a un pastor, quien, enseguida, le entrega el pequeño al rey de Corinto, Pólipo, y a su mujer Mérope, que lo adoptan como si fuera su propio hijo. Al llegar Edipo a la edad de la juventud, se entera por terceros de que no es el verdadero hijo de Pólipo y Mérope, por lo cual va a Delfos a consultar el oráculo de Apolo, cuya profetisa le vaticina en esa oportunidad que matará a su padre y que se casará con su madre. Horrorizado y a fin de evitar que se

Freud interpreta la tragedia sofóclea en un sentido psicoanalítico, en la medida en que el mito expresa un deseo infantil incestuoso que encuentra en sí mismo de niño. En la misma línea de razonamiento, Freud recurre a otros héroes de la mitología griega, como es el caso de Narciso, para facilitar la elaboración teórica así como para describir los casos clínicos, ya que considera que el lenguaje simbólico es más adecuado que el vocabulario científico para lograr el acceso, por parte del analista, a los fenómenos psíquicos inconscientes debido a su naturaleza inmaterial. De este modo, el análisis de los mitos provee de un testimonio de cómo los deseos humanos son percibidos por la cultura y cómo el mundo fantasmático es reprimido.

Con estos planteamientos, Freud construye un mito (el totemismo) que explique la prohibición del incesto y el nacimiento de la cultura, mito que se habría originado en acontecimientos “pretendidamente” reales en el origen de los tiempos y que se repetiría en la historia individual de todos los individuos. Así, por ejemplo, en su obra *Tótem y*

cumpla la profecía, huye de Corinto. En el camino a Tebas, se cruza con Layo, con el cual tiene un altercado, a consecuencia del cual Edipo asesina al rey, es decir, su verdadero padre. Por aquel entonces, Tebas estaba bajo el “dominio” de la Esfinge (un monstruo de tipo híbrido, con rostro de mujer, alas y garras), que, plantada ante las puertas de la ciudad, proponía a los que querían ingresar un enigma. Si el viajante no era capaz de resolverlo, lo mataba inexorablemente. Cuando Edipo llega frente a la Esfinge, ella le plantea el enigma que versa de la siguiente manera: “Por la mañana, se mueve a cuatro patas; al mediodía, camina erguido; y con tres pies al atardecer. ¿Qué cosa es?”. Tras un breve silencio, Edipo le responde: “El hombre”. La Esfinge, vencida, se arroja al abismo. Como premio de esta hazaña, Edipo se convierte en rey de Tebas y se casa con Yocasta, sin saber que se trata de su verdadera madre, con la que tiene dos hijos y dos hijas. Luego de muchos años, la peste y el hambre se abaten sobre Tebas. Tras consultar el oráculo, Edipo se entera de que, para que desaparezcan las plagas, es necesario que sea echado de la ciudad el asesino de Layo. Enseguida, Edipo se pone en marcha y comienza la búsqueda del criminal. Entre otras medidas, Tiresias, el adivino ciego, es consultado. Aunque se niega a decir la verdad, sin embargo deja entrever la sospecha sobre el mismo Edipo, quien se enoja con el adivino y le amenaza. Edipo permanecerá en este estado de negación hasta que, luego de haberle sido informada la muerte de su “padre” Pólibo, el mismo mensajero (que no era otro que el pastor que lo había recogido de niño), le cuenta la verdad acerca de su identidad. Yocasta, al saber que ha compartido el lecho con su propio hijo, se ahorca. Edipo, por su parte, se perfora los ojos y decide exiliarse en la ciudad de Colono con su fiel hija Antígona. Finalmente, cabe señalar que el núcleo o temática de la tragedia de Sófocles no es en realidad el incesto o el parricidio, que son los temas que le interesan a Freud, sino la llamada “desmesura” del gobernante que se niega a aceptar la Ley Divina, bajo pena de recibir un terrible castigo, además del tema de la culpa heredada. Cfr. Sófocles. *Edipo Rey*. Barcelona: RBA, 2007.

*tabú*¹⁴³, postula la hipótesis de que en época primitiva los humanos convivían en hordas pequeñas, que se caracterizaban por vivir sometidas al poder de un macho dominante que tenía posesión de todas las hembras del clan. En un momento determinado, los otros machos (hijos del macho dominante) de la tribu cambian el modo de dominación característico de la horda salvaje, al matar al padre y comer su cadáver. Esa comida fue llamada “el banquete totémico” y adquirió carácter simbólico, ya que lo que los hijos comieron, además del cuerpo del padre, fue su espíritu, de modo que al mismo tiempo asimilaron sus atributos, lo que los llevó a una identificación con la figura paterna. Luego, los hijos se arrepienten e instituyen un orden social diferente, sobre la base de dos requisitos: la exogamia o renuncia a apropiarse de las mujeres del clan del tótem; y el totemismo o prohibición del asesinato del sustituto del padre o tótem.

De esta manera, Freud encuentra una explicación al tabú de las tribus tanto antiguas como a las primitivas contemporáneas: el temor de cometer incesto. El tótem es, de ahí en adelante, una imagen o figura representativa de la unión del grupo, que establece una comunidad no sobre la base de lazos consanguíneos, sino por la pertenencia a una imagen totémica (planta, animal, fuerza natural), una figura que representa la unión de un grupo. Este tipo de lazos comunitarios basados en el totemismo como principio regulador se podía encontrar en algunas tribus australianas, en las cuales el hermano varón, al llegar a la mayoría de edad, se alejaba del hogar. Es decir, los lazos consanguíneos con la madre y con las hermanas se rompen al entrar en el período de la pubertad. Así, la realidad de una horda primitiva de conducta “promiscua” en la cual la rivalidad de los machos por el acceso sexual a las hembras del clan trajo como consecuencia un suceso de violencia en el origen de la cultura.

Sin embargo, para Freud el incesto constituye una pulsión del Eros típica del ser humano, de su psiquis, pero lo que constituye la implantación de la prohibición del incesto por parte de la cultura no es en realidad el repudio de esta práctica sexual en sí misma, sino la violencia que dicha práctica desencadena dentro del grupo, amenazando con la disolución de la comunidad.

El aspecto más destacable de este mito freudiano, a nuestro entender, y que se relaciona estrechamente con el tema de la falta y de la culpa que tanto interesan a Ricoeur, es el hecho de que la cultura, la civilización, se origina en un crimen que, en

¹⁴³ Cfr. Freud, S. *Totem y tabú*. Madrid: Alianza, 1999.

términos simbólicos, se refleja en que el padre es el que tiene el poder, por lo que los hijos deben obedecerlo en virtud de una falta cometida en “la noche de los tiempos”. Así, Freud habla de “una obediencia retrospectiva” originada en un sentimiento de culpa que surge de una relación con el padre, que oscila entre la admiración y el odio. En relación con estos dos tabúes del totemismo (la exogamia o prohibición del incesto y la prohibición del parricidio), el complejo de Edipo sería la construcción cultural que se impone al individuo para reprimir los deseos edípicos: querer poseer a la madre y matar al padre, que se manifiestan en el drama sofócleo antes apuntado.

Ricoeur interpretará esta elaboración freudiana del complejo de Edipo, que se corresponde con el totemismo, como una suerte de arqueología, en el sentido de una “arqueología” del sujeto, de la conciencia y de la reflexión, por cuanto se busca en la lectura del símbolo y del mito aquellos elementos arcaicos que conforman la identidad del sujeto¹⁴⁴.

En este sentido, para dar cuenta de una lectura global de la obra de Freud en busca de la “arqueología del Cogito”, nuestro autor retomará la noción de “principio de realidad”, que encuentra su origen en el psicoanálisis freudiano. Es precisamente la expresión “principio de realidad” la que posibilita explicitar la diferencia entre la hermenéutica reductora y la hermenéutica amplificadora:

“El ‘principio de realidad’ en Freud y sus equivalentes en Nietzsche y Marx –necesidad comprendida en éste, eterno retorno en aquél- hace aparecer el aspecto positivo de la ascesis que impone una interpretación reductora y destructora. Al mismo tiempo que los tres maestros de la sospecha hallan su punto de convergencia positiva, se oponen, como el término más radicalmente contrario, a la fenomenología de lo sagrado concebida como recolección del sentido y como reminiscencia del ser” (FI, 43).

¹⁴⁴ En palabras de Ricoeur, en una etapa posterior de su obra, haciendo referencia a aquello que le atraía de la teoría freudiana: “La hermenéutica entendida como “promoción” o confianza en el sentido del símbolo, apunta la otra posibilidad: la de una conciencia que, en su maduración, adquiere su sentido al final en virtud de una progresión en la que las figuras y situaciones posteriores explicitan las anteriores, tal como sucede en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Lo que supone reconocer una ‘teleología’ del sujeto y la conciencia”, en Ricoeur, P. “Autocomprensión e historia”, o. c., p. 58.

Cualquier comprensión que se aleja de la conciencia “buscada”, “desmentida” si se quiere, sólo podrá entenderse por referencia negativa a ese punto de realidad descubierto y desenmascarado. Por tanto, jamás podrá reintegrarse, según el modelo freudiano, en el estadio superior de conciencia como una realidad también valedera.

Pero, además, Ricoeur encuentra en el *Edipo Rey* de Sófocles un ejemplo de un símbolo como “mixto concreto”, tema que trataremos en las próximas páginas. Baste aclarar ahora que el símbolo posee un aspecto regresivo y un aspecto progresivo, por lo cual se le puede considerar como “sobredeterminado” de sentido. En efecto, en el “símbolo edípico” hay una sobredeterminación de sentido, por cuanto en él se manifiesta el conflicto de la hermenéutica reductora y la hermenéutica amplificadora. En palabras de Ricoeur, es posible otra interpretación del mito de Edipo, además de aquella que remite a un momento arcaico de la conciencia de sí:

“Esta otra interpretación no hace ya referencia al drama del incesto y parricidio, drama que ha tenido lugar ya antes de comenzar la tragedia, sino a la tragedia de la verdad. Está claro que la creación de Sófocles no apunta a hacer reaparecer el complejo de Edipo en el ánimo de los espectadores; sobre la base de un primer drama, el drama del incesto y del parricidio, Sófocles ha creado un segundo drama, la tragedia de la conciencia de sí, del reconocimiento de sí mismo (...) Al maldecir, al principio de la obra, al hombre desconocido que es responsable de la peste, Edipo ha excluido que tal hombre pueda ser él. Todo el drama consiste en la resistencia y la derrota de esta pretensión” (FI, 496).

Ricoeur descubre en el “símbolo edípico” el problema del reconocimiento, tema que sólo esbozamos aquí, pero que trataremos en secciones próximas.

Sería conveniente aclarar que, en cuanto a lo que la “arqueología de la conciencia” se refiere, cabe señalar que es Merleau-Ponty el que la utiliza por vez primera¹⁴⁵. Con esta expresión se refieren, tanto Ricoeur como Merleau-Ponty y Hesnard, a la relación del hombre con sus orígenes y con sus modelos, que son el ello y el superyó. Por otra parte, la arqueología hace referencia al enraizamiento de la

¹⁴⁵ Cfr. “Prólogo”, en Hesnard, A. *La obra de Freud*. México: FCE, 1972.

conciencia subjetiva en el deseo, donde Ricoeur encuentra la unión de conciencia y vida, lo que, en términos filosóficos, significa que el plano óntico antecede al plano reflexivo. Como, por otro lado, la conciencia inmediata es conciencia falsa que intenta ser conocimiento de sí misma, la reflexión requiere de una filosofía de la conciencia. Con la hermenéutica reductora, esta conciencia falsa es desenmascarada y la reflexión puede convertirse en reflexión concreta, de modo que sea posible el conocimiento auténtico del “sí mismo” a través de una hermenéutica del “yo soy”.

Es, pues, a partir de esta noción de “principio de realidad” que caracteriza a las filosofías de la sospecha como es posible, para Ricoeur, llevar a cabo la superación del conflicto planteado. De este modo, la llamada “hermenéutica de la sospecha” vendría a “destruir” aquello cimentado por la misma teoría filosófica en el modo de “restaurar” un sentido que sería más “auténtico”. De hecho, *al señalar la ilusión constitutiva de la conciencia de sí, esta hermenéutica se erige en desmitificadora.*

Lo que Ricoeur va a intentar, de ahora en adelante, es reconciliar la filosofía reflexiva de base fenomenológica con la metodología aportada por la hermenéutica. Así, llevará adelante un doble tránsito: por un lado, recorrerá el camino que lleva desde el análisis del símbolo a la reflexión filosófica; por otro, realizará la ruta inversa, desde la reflexión filosófica al símbolo. Posteriormente, planteará lo que considera la “triple aporía de la conversión de la reflexión en hermenéutica”, para, al final, explicitar la dialéctica de las interpretaciones en las tres dimensiones fundamentales: arqueológica, teleológica y escatológica.

A. Del símbolo a la reflexión. Primeramente, al realizar el paso del símbolo a la reflexión, Ricoeur considerará tres aspectos referentes ora al símbolo ora al mito: 1) la dinámica del simbolismo primario; 2) la función especulativa del mito; 3) la correspondencia del simbolismo del comienzo y del fin del mal.

Como vimos con anterioridad al tratar *La simbólica del mal*, Ricoeur centraba su análisis del símbolo de acuerdo con tres aspectos: el simbolismo de la mancha, el simbolismo del pecado y el simbolismo de la culpabilidad. De este modo, lo que Ricoeur entiende por “dinámica del simbolismo” se evidencia en dos movimientos. Por un lado, se rompe con el simbolismo anterior o primario; por otro, se conserva ese simbolismo. El dinamismo se constata, entonces, en un movimiento que implica la interiorización del acto voluntario de la falta. Pero, en ese proceso, se pierde el

contenido simbólico, a la vez que se conserva parte de su arcaísmo en la imagen de la “mancha”.

Luego, “la función especulativa del mito” refiere a la dinámica del simbolismo presente en los cuatro ciclos míticos de la confesión del mal, que antes mencionáramos, y en los cuales predomina el simbolismo de la mancha. Así, la mítica del mal cumple tres funciones:

1. Generalización de la experiencia humana en un universal concreto, que se materializa en un determinado personaje mítico (p. ej. Adán).
2. Otorgamiento de una dirección temporal a la experiencia humana, que se situaría entre medio de un comienzo pasado y recordado y un fin esperado en el marco de la historia de la caída y de la salvación del hombre.
3. Esclarecimiento del misterio de la existencia humana y de la discrepancia entre un estado de inocencia primordial y un estado de culpabilidad actual.

Es en esta función especulativa del mito donde se puede rastrear, según Ricoeur, el estado pre-ontológico del hombre y, por ende, la significación del simbolismo primario que es anterior a la filosofía. Así, se perfila un nuevo modo de concebir a la interpretación, que puede asumir el significado de este simbolismo primario patente en el mito, más allá del significado segundo del símbolo:

“La interpretación no consiste simplemente en el discernimiento de la intención segunda, dada a la vez que enmascarada en el sentido literal; la interpretación intenta tematizar esta universalidad, temporalidad y exploración ontológica implicada en el mito; así pues, el propio símbolo, bajo su forma mítica, es el que apunta hacia la expresión especulativa: el símbolo es ya aurora de reflexión. El problema hermenéutico no es un problema impuesto desde fuera a la reflexión, sino que es propuesto desde dentro por el propio movimiento del sentido, por la vida implícita de los símbolos, considerados en el plano semántico y mítico” (FI, 47).

Finalmente, Ricoeur aborda el tema de la correspondencia del simbolismo del comienzo y del fin del mal. Se comprueba que el simbolismo de la caída encuentra su concomitancia en el simbolismo de la salvación. Así, el simbolismo de la falta forma

una estructura “semánticamente” simétrica con el simbolismo de la salvación del pecado:

“En el plano semántico, a lo impuro corresponde lo puro, al extravío del pecado el perdón mediante el símbolo del retorno, al peso del pecado la remisión y, más generalmente, a la simbólica de la esclavitud la de la liberación. Con mayor claridad aún, las imágenes del fin confieren su verdadero sentido a las imágenes del comienzo en el plano de los mitos: la simbólica del caos constituye simplemente el prefacio de un poema que celebra la entronización de Marduk; al dios trágico corresponde la purificación de Apolo...; al mito del alma exilada corresponde la simbólica de la liberación por el conocimiento; a la figura del primer Adán corresponden las figuras sucesivas del Rey, del Mesías, del Hijo del Hombre, del Señor, del Logos” (FI, 38).

B. De la reflexión al símbolo. Al tratar el tránsito de la reflexión al símbolo, Ricoeur plantea la necesidad de establecer una definición de qué es lo que él considera como “reflexión”. En este sentido, debemos situarnos en un punto de vista que juzgue a la reflexión en tanto que “reflexión sobre sí mismo”, lo que implica la existencia de una conciencia que se vuelve sobre sí misma, en términos kantianos. Sin embargo, ese posicionarse del “yo” sobre sí mismo parte de un presupuesto, no menos abstracto que cualquier otro. De aquí que Ricoeur señale que es perentorio aspirar a una reflexión “concreta” que pueda erigirse en tanto que hermenéutica o interpretación de los símbolos. De esta manera, la reflexión debe separarse de la filosofía kantiana, que sólo se centraba en la posibilidad del conocimiento por parte de la conciencia.

Lo que se propone Ricoeur es una recuperación del plano actancial de la reflexión filosófica, puesto que ese “yo” que reflexiona sobre sí mismo es un yo de carne y hueso, que lleva adelante el acto de apropiarse de la existencia:

“Contra esta reducción de la reflexión a una simple crítica, yo digo con Fichte y su sucesor francés Nabert que la reflexión no es tanto una justificación de la ciencia, cuanto una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir; la epistemología

sólo es una parte de esta tarea más amplia: tenemos que recuperar el acto de existir y la posición del yo en todo el espesor de sus obras” (FI, 42).

Por esta razón, Ricoeur toma la concepción freudiana de la conciencia. Para Freud, como es sabido, la conciencia se configura a partir del “devenir consciente” del yo, cuando, precisamente, en virtud del trabajo de la terapia, el ello se transforma en yo. Este devenir del ello en yo coincide con una teoría que concibe la reflexión como un ejercicio mediante el cual la conciencia se apropia de su “esfuerzo por existir” y manifiesta su “deseo de ser a través de las obras”, de los actos que evidencian ese esfuerzo del hombre por existir y de constituirse en “ser” a partir de sus actos voluntarios.

C. La triple aporía de la conversión de la reflexión en hermenéutica. En tercer lugar, Ricoeur plantea, como ya adelantáramos, el hecho de que, en este viraje del símbolo a la reflexión y de la reflexión al símbolo, surgen obstáculos en el logro de una mediación superadora que pueda conciliar la metodología hermenéutica con la filosofía tradicional, reflexiva. Así, surge lo que Ricoeur entiende por aporías, que no son otra cosa que el resultado de la confrontación de tres aspectos inherentes a la metodología reflexiva y de tres aspectos inherentes a la metodología hermenéutica. De allí surgen una serie de dicotomías que es preciso resolver: 1) la pretensión de “universalidad” de la reflexión filosófica / la “contingencia cultural” del símbolo; 2) la pretensión de “univocidad” de la reflexión filosófica / la “equivocidad” del lenguaje simbólico; 3) la pretensión de “coherencia” de la reflexión filosófica / el “conflicto” de las interpretaciones.

En lo que sigue, abordaremos la problemática que representa esta triple aporía para la reconciliación entre hermenéutica y reflexión filosófica en el análisis del símbolo como “confesión” de la caída, del acto voluntario.

1) Empezaremos por explicitar la primera aporía. Como antes señalábamos, el discurso filosófico pretende ser universal, aplicable “a todos los mundos posibles”, al decir de Leibniz. Sin embargo, el símbolo está sujeto a la contingencia cultural: no es lo mismo el simbolismo griego que el simbolismo hebreo. De más está decir que un gran esfuerzo de adecuación a los fines de la comprensión por parte de la mentalidad occidental lo constituyen los mitos orientales. Ante esta realidad, es preciso, según

Ricoeur, que la filosofía asuma esta contingencia como un punto de partida para la reflexión “concreta”, de la que antes habláramos:

“Únicamente la reflexión abstracta habla desde ningún lugar (de nulle pars). Para hacerse concreta la reflexión, tiene que perder su pretensión inmediata de universalidad, hasta fundir mutuamente la necesidad de su principio y la contingencia de los signos a través de los cuales se reconoce. Precisamente en el movimiento de interpretación puede cumplirse esta fusión” (FI, 55).

2) En cuanto a la segunda aporía, Ricoeur señala el problema que representa para el discurso filosófico, más particularmente la lógica simbólica, el hecho de que la pretensión de “univocidad” de sus reflexiones es incompatible con la “equivocidad” del método hermenéutico, cuyo objeto de estudio es el símbolo. De este modo, Ricoeur contrapone a la lógica simbólica (formal) una “lógica del doble sentido” (trascendental). Se allana, entonces, el camino para el planteamiento de una “identidad radical” entre la fenomenología del espíritu de Hegel y el psicoanálisis de Freud en una segunda etapa del conflicto de las interpretaciones –que trataremos más adelante–, que implica que los símbolos de lo Sagrado predominan sobre las figuras del espíritu de la fenomenología hegeliana. Se pasará, de esta manera, del simbolismo religioso a la *Poética de la Voluntad*, anunciada ya tempranamente en la programática de *Lo voluntario y lo involuntario*.

Por otro lado, esta lógica trascendental del doble sentido sienta sus bases “en la naturaleza del pensamiento reflexivo”:

“Únicamente la problemática de la reflexión puede venir en ayuda de las expresiones equívocas y fundar verdaderamente una lógica del doble sentido. Lo único que puede justificar las expresiones equívocas es su papel de a priori en el movimiento de apropiación de sí mismo por sí mismo que constituye la actividad reflexiva. Esta función de a priori ya no depende de una lógica formal, sino de una lógica trascendental (...) La lógica trascendental no se agota en el a priori kantiano. El vínculo que hemos establecido entre la reflexión sobre el ‘yo

pienso, yo soy' en tanto que acto de existir y los signos de este acto de existir dispersos en las culturas, abre un nuevo campo de experiencia, de objetividad y de realidad” (FI, 49).

3) Respecto de la tercera aporía, Ricoeur indica que hay una oposición entre la coherencia pretendida por el discurso filosófico y lo que él llama “el conflicto de las interpretaciones”. En efecto, el hecho de no haber una hermenéutica unívoca, sino una pluralidad de hermenéuticas, como antes señaláramos, constituye un problema para la reflexión filosófica que pretenda apropiarse del discurso simbólico. Así, para solucionar esta aporía, será necesario solucionar la pluralidad de lenguajes —que Ricoeur califica de “crisis” del lenguaje— simultáneamente con una búsqueda de solución de la reflexión filosófica. Es decir, el conflicto entre filosofía y mito surge de la heterogeneidad lingüística entre los discursos de ambas esferas.

En este sentido, Ricoeur busca algo que caracterice de igual manera a la hermenéutica reductora y a la hermenéutica amplificadora, un punto en común. Ese punto en común consiste en “*descentrar el origen del sentido hacia otro foco que no es el sujeto inmediato de la reflexión —‘la conciencia’— el yo vigilante, atento a sí mismo, preocupado por sí mismo y únicamente afecto a sí mismo*” (FI, 51-2). Surge ya, en esta primera etapa del llamado “conflicto de las interpretaciones”, la necesidad de plantear “un otro”, noción que será decisiva cuando Ricoeur trate la problemática de la Teoría de la Acción en momentos posteriores de su obra.

§7 El camino hacia un “otro” en el conflicto de las interpretaciones

A continuación, abordaremos aquello que Ricoeur entiende por “dialéctica de las interpretaciones”. En su búsqueda por dilucidar cómo surge el sentido del simbolismo religioso, Ricoeur toma como fuente tres perspectivas: la arqueológica, la escatológica y la teleológica. En lo que sigue, retomaremos estos tres puntos de vista, para centrarnos en la perspectiva teleológica, acerca de la cual no hemos hablado todavía.

Según lo visto hasta el momento, Ricoeur recurre a tres perspectivas para, por un lado, plantear el llamado “conflicto de las interpretaciones” y, por el otro, para elaborar lo que luego será su propia hermenéutica, la “hermenéutica de la distancia”, tema que desarrollaremos en etapas venideras del presente trabajo. Estas tres perspectivas, que

refieren a la problemática de la conciencia de sí, son el psicoanálisis freudiano (perspectiva arqueológica), la fenomenología de la religión (perspectiva escatológica) y la fenomenología del espíritu hegeliana (perspectiva teleológica).

Específicamente, con la puesta en diálogo de las teorías de Freud y de Hegel, se inaugura la etapa que Ricoeur llama como “el conflicto de las interpretaciones”, gran parte de la cual hemos expuesto en las páginas anteriores. En lo que sigue, nos detendremos a analizar cómo interviene la fenomenología del espíritu hegeliana en tanto que término del llamado conflicto de las interpretaciones.

- *Hegel y la teleología del Cogito: la desproporción fenomenológica*

El hecho de que existe una dependencia o relación de Ricoeur hacia Hegel es algo que se deriva de la concepción antropológica de Ricoeur, tal como es expresada por él mismo¹⁴⁶. Lo que a Ricoeur le interesa de la teoría hegeliana son tres aspectos que intervienen en lo que entiende por “teleología del Cogito”: el deseo, el espíritu y Dios¹⁴⁷. Estos tres aspectos son, a su vez, las tres fuentes de donde surge el sentido. Según Ricoeur, Hegel ha venido a establecer una programática que tomaría como punto de partida la pregunta acerca de cuál es la relación entre el deseo, el espíritu y Dios. En vinculación con estos tres aspectos, será necesario establecer las “analogías de estructura” y las “analogías de proceso” tanto en el deseo, como en el espíritu y en Dios.

¹⁴⁶ "Ricoeur offers an equally rigorous interrogation of any naive pretension to unmediated truth in language, and would, I think, be greatly sympathetic to de Man's imperative of self-understanding. Ricoeur introduces an element of indefinite postponement into a broadly Hegelian teleology. As in *Fallible Man*, happiness is defined as always about-to-be, final resolution is always to be worked towards", en Clark, S. H. *Paul Ricoeur, o. c.*, p. 8; Reagan, C. E. y Stewart, D. (ed.). *The philosophy of Paul Ricoeur*. Boston: Beacon Press Books, 1978. p. 78.

¹⁴⁷ "¿Cómo se relacionan el deseo, el espíritu y Dios? Dicho de otro modo: ¿Cuál es la razón de las analogías de estructura y de proceso en los tres campos considerados? Lo que esta pregunta exige del filósofo, no es nada menos que reanudar de nuevo, por cuenta y riesgo propios, la tarea emprendida por Hegel en el siglo pasado de una filosofía dialéctica que asuma la diversidad de planos de experiencia y de realidad en una unidad sistemática. Ahora bien, la obra ha de reanudarse de nuevo, si es verdad que, por una parte, el inconsciente tiene que ocupar un lugar diferente del de las categorías de la filosofía reflexiva, y que, por otra parte, la esperanza tiene que abrir lo que el sistema querría cerrar. Pero ¿quién podría hoy asumir tal tarea?" (CI, 447).

De esta manera, se retomaría el trabajo hegeliano acerca de una filosofía dialéctica de carácter sistemático que pueda recuperar la pluralidad de niveles experienciales y de lo que se entiende por “realidad”. Pero esta programática debe ser redefinida por cuanto el inconsciente no puede ser captado en su sustancia por el discurso filosófico ni por las categorías filosóficas tradicionales, sino que demandaría una nueva metodología que lo asuma como tal. ¿Esta tarea podría ser llevada a cabo por la hermenéutica? Esta pretensión sería un *desideratum*¹⁴⁸. Sin embargo, la propuesta hegeliana aportaría en gran medida la resolución del conflicto de las interpretaciones, por cuanto la reflexión filosófica no sólo necesita de la hermenéutica reductora (psicoanálisis) y de la hermenéutica amplificadora (fenomenología de la religión), sino también de una perspectiva que “desciente” el origen del sentido del símbolo y lo coloque en el deseo y en la “Trascendencia”, como lo hace el punto de vista hegeliano¹⁴⁹.

En este sentido, la teleología provista por la *Fenomenología del Espíritu*¹⁵⁰ vendría a constituirse en superación mediadora, dando lugar a los tres términos que hacen referencia al descentramiento del sentido de la conciencia inmediata. Entre el descentramiento del origen del sentido hacia “atrás” (el pasado y sus figuras arcaicas) y hacia “abajo” postulado por el psicoanálisis freudiano y el descentramiento del sentido hacia “arriba” propuesto por la fenomenología de la religión, se impone el descentramiento del sentido hacia “adelante” provisto por la teleología hegeliana, que constituye, así, una hermenéutica teleológica de la conciencia de sí. Veamos en qué sentido la obra hegeliana se erige en “modelo” teleológico de la conciencia de sí, en palabras de nuestro autor.

Primeramente, recordemos que, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel intenta alcanzar el sistema total de la ciencia -que en ese momento ya mostraba su orientación

¹⁴⁸ El mismo Ricoeur reconocerá años más tarde que renunciará a tal pregunta y programa por inabarcable. De hecho, el apartado que dedicará Ricoeur a ellos es titulado: “Renunciar a Hegel”, en Ricoeur, P. *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI, 1996. pp. 918-938.

¹⁴⁹ Para aproximarnos al pensamiento de Hegel, además de los textos del propio Hegel, nos hemos servido de los siguientes textos: Álvarez Gómez, M. *Introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1978; Álvarez, E. *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Madrid: Trotta, 2001; Vallas, R. *Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Laia, 1979; Díaz, J. A. “Hegel y la modernidad”, en *Estudios de filosofía* 12 (1995), p. 77-91.

¹⁵⁰ Cfr. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2000.

multi-disciplinaria- mediante la descripción de cómo se suceden los diferentes fenómenos de la conciencia hasta el punto en que sea posible alcanzar el saber absoluto¹⁵¹. En este sentido, distingue distintos momentos del saber. El primero ocurre cuando la conciencia cree que ha encontrado el conocimiento verdadero en la certidumbre que proveen los datos sensibles inmediatos, ya que el llamado “conocimiento sensible”, al enunciar un objeto, está diciendo que este objeto “es”. Pero este conocimiento no fundamenta la certidumbre sensible. Por eso, se impone un segundo momento, el de la percepción. Y luego, un tercer momento, el del entendimiento que implica el poder “pensar” el objeto.

Al pasar por estos diferentes momentos, se produce una “pérdida” de la conciencia en la diversidad del objeto y en sus contradicciones. Sin embargo, la conciencia se recupera a sí misma y reconoce su identidad esencial cuando se encamina hacia el saber absoluto. Es entonces cuando se revela la unidad del concepto, que, al proceder sintéticamente, elimina la diversidad. Es en este momento en que la conciencia se vuelve “razón”.

A este estado de conciencia como razón y al saber absoluto se llega sólo a través de la fenomenología del espíritu. En este momento, el pensamiento no necesita mediaciones y puede alcanzar lo Absoluto mismo y, en el aspecto científico, convertirse en la Idea absoluta misma. El método de la ciencia, entonces, es el mismo que lleva al saber absoluto, que es la dialéctica. A través de la dialéctica, esto es, de las sucesivas afirmaciones y afirmaciones que van desde la certidumbre sensible al saber absoluto, se llega también a la Idea absoluta, característica esencial de la filosofía¹⁵².

Como vemos, Hegel ideó un sistema de tipo dialéctico que diera cuenta tanto del mundo como de la historia de la filosofía¹⁵³. La progresión dialéctica se caracteriza por

¹⁵¹ Ver también: Cfr. Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 574-577.

¹⁵² Como señala Hegel en el prólogo de 1807 a su sistema, “*lo verdadero es el todo*”. Cfr. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, o. c., p. 25-28.

¹⁵³ Debemos aclarar que es sumamente complicado delimitar cuál es el papel del método dialéctico en Hegel. “*Las dificultades para comprender el significado preciso de la dialéctica en este filósofo son considerables. En efecto, dialéctica significa en Hegel por lo pronto el momento negativo de toda realidad. Se dirá que, por ser la realidad de carácter dialéctico –en virtud de la previa identidad entre la realidad y la razón, identidad que hace del método dialéctico la propia forma en que la realidad se desenvuelve–, este carácter afecta a lo más positivo de ella. Y si tenemos en cuenta la omnipresencia de*

el hecho de que cada movimiento sucesivo de la historia se origina en las contradicciones intrínsecas al movimiento que le antecede y del cual constituye su solución. En este sentido, estudia especialmente el fenómeno de la Revolución Francesa, que sería el momento en que, por primera vez en el decurso de la historia, se introduce la libertad en el mundo occidental. Pero esta conquista de la libertad se ha conseguido por el ejercicio de la violencia, que consume a su enemigo y al movimiento anterior, la monarquía. Ahora bien, la orientación violenta de la revolución, logrado su objetivo, se vuelve sobre su logro: la libertad misma, que se elimina durante el llamado Reinado del Terror. Sin embargo, la visión hegeliana de la historia en ningún modo está imbuida por el pesimismo, sino que, por el contrario, Hegel cree fervientemente en el llamado “progreso” de la historia, que avanza mediante el aprendizaje de sus propios errores¹⁵⁴.

Solamente después de experimentar el ejercicio de la violencia, llega a crearse en la conciencia de los individuos inmersos en una comunidad la idea de un Estado constitucional conformado por ciudadanos libres. Tal Estado sería la consagración del poder de un gobierno racional y benevolente, que organiza las fuerzas sociales, y que es la plasmación de aquellos ideales de la libertad, la fraternidad y la igualdad proclamados por la Revolución Francesa. La razón, entonces, significa libertad y el ejercicio del pensamiento es el ejercicio de la libertad. Esta razón, por supuesto, es correlato inseparable de lo lógico mismo, del cual, de forma genérica, hemos de señalar que posee en su forma tres aspectos: (a) el abstracto o intelectual; (b) el dialéctico o negativo-racional; (c) el especulativo positivo-racional. Es de suma importancia el hecho de que estos tres aspectos no sólo constituyen tres partes de la Lógica, sino que son momentos de todo lo *lógico-real*. De este modo, aquello que tiene realidad

los momentos de la tesis, de la antítesis y de la síntesis en todo el pensamiento de Hegel, y el hecho de que sólo por el proceso dialéctico del ser y del pensar pueda ser absorbido lo concreto por la razón, nos inclinaremos a estimar la dialéctica bajo una significación unívocamente positiva. Hay que advertir, no obstante, que lo dialéctico subraya, frente a lo abstracto, el carácter de éste en cuanto realidad muerta y vaciada de su propia sustancia. Para que así suceda, le es preciso a lo real aparecer bajo un aspecto en el que se niegue a sí mismo. Este aspecto es justamente el dialéctico. De ahí que la dialéctica no sea la forma de toda la realidad, sino aquello que le permite alcanzar el carácter verdaderamente positivo”, Ferrater Mora, J. "Dialéctica": o. c., t. I, p. 869.

¹⁵⁴ “La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo pro este camino constituye, más bien, la historia circunstanciada del a formación de la conciencia misma hacia la ciencia”, en Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, o. c., p. 54.

dialéctica es lo que tiene la posibilidad de no ser abstracto. La dialéctica es, en este sentido, lo que posibilita que la realidad se desarrolle y se realice. Por eso, para Hegel la realidad es dialéctica y lo interesante es la “realidad realizada”, no solamente el movimiento dialéctico que la realiza. Así, en la dialéctica hegeliana encontramos una ontología de lo real, sentada sobre la base de una voluntad de salvación de la realidad misma en lo que ella posee de positivo-racional.

En cuanto a la base teórica de este sistema dialéctico que Hegel aplica a la evolución de la historia, tiene su origen en los tres momentos propuestos por Fichte¹⁵⁵: tesis, antítesis y síntesis, que explicarían la vinculación entre el sujeto y la realidad. Tal tríada dialéctica manifiesta la realización dinámica de la razón absoluta: la Idea. En el primer momento (*tesis*), tiene lugar el “ser en sí”, cuando se da una posición abierta a la inmediatez, que se sitúa en la indeterminación. En este momento ocurre la revelación del aspecto abstracto, accesible al entendimiento. La indeterminación consiste en que el ser es visto en tanto que identidad, pero no puede ser visto en su totalidad. A continuación, surge el segundo momento (*antítesis*), que es cuando, a través del uso de la razón, aquello que está en sí sale de sí y se niega a sí mismo en lo otro. Éste es el momento del “ser para sí”. De este modo, se niega o se contradice el momento de la tesis, de modo que se produce una objetivación (también entendida como alienación o auto-escisión). Finalmente, se produce el tercer momento (*síntesis*), que consiste en “el ser en y para sí”, esto es, aquel Ser real o Totalidad que es alcanzada por la razón. El momento de síntesis supone una negación de la negación y constituye la posibilidad de superación que significa una auto-reconciliación del ser, de modo que la síntesis vuelve a instituirse como tesis.

Ahora bien, Ricoeur encuentra en este sistema filosófico sumamente riguroso ideado por Hegel un modo “teleológico” de concebir la conciencia o el Cogito, por cuanto que lo que se describe en la *Fenomenología del Espíritu* es la “toma de conciencia” por parte del individuo a través de estadios (o “figuras del espíritu”) que se suceden, donde un momento anterior de la conciencia (y de la historia) encuentra su significación en el momento siguiente:

¹⁵⁵ Fichte señaló, en contraposición con la teoría kantiana, que el noúmeno no existe ni tampoco la “realidad”, sino que la conciencia encuentra su fundamento en sí misma. De este modo, el conocimiento no depende del fenómeno, sino del sujeto que conoce. Así, sienta las bases del idealismo, que postula que la llamada “realidad” no es más que una creación del sujeto que piensa.

“Hay que mediatizar la conciencia de sí por el espíritu, es decir, por las figuras que confieren un télos al ‘devenir consciente’. Que no haya arqueología del sujeto más que por contraste con una teleología es una proposición que remite a la siguiente: no hay teleología más que por las figuras del espíritu, es decir, por un nuevo descentramiento, una nueva desposesión que llamo espíritu, como había llamado inconsciente al lugar de este otro desplazamiento del origen del sentido hacia atrás de mí mismo” (FI, 444).

Por esto, Ricoeur retoma dos temas fundamentales de la *Fenomenología del Espíritu* para reformularlos y, así, adaptarlos a la finalidad de su trabajo: encontrar una superación mediadora de la arqueología y de la escatología en la teleología hegeliana. Uno de los temas es el que Ricoeur llama “el movimiento sintético y progresivo” de la dialéctica de Hegel, que consiste en que “cada figura cobra su sentido de la que le sigue”, tema que hemos expuesto más arriba. El otro tema que Ricoeur considera esencial es el hecho de que, en este movimiento dialéctico planteado por la metodología dialéctica hegeliana, el objetivo es dar cuenta de “la producción del *sí mismo* –*Selbst*– de la conciencia de sí”¹⁵⁶. De hecho, la importancia de la *Fenomenología* reside, entre otras cosas en el reconocimiento de que el saber absoluto no es independiente de la experiencia hecha por el hombre¹⁵⁷, del actuar humano.

Ahora bien, es el “*movimiento sintético y progresivo*” (FI, 448-9) el que otorga un modelo teleológico de la conciencia, por cuanto que a partir de este postulado se afirma el hecho de que “la verdad de un momento reside en el momento siguiente”. Esta idea de que el sentido de un momento anterior se encuentra en el momento posterior implica el hecho de que “el sentido procede del fin hacia el comienzo”, en frase de Ricoeur. En este sentido, al considerar cómo se produce el “*sí mismo*” de la conciencia de sí, se debe tener en cuenta el carácter de “*síntesis progresiva*” de la dialéctica hegeliana.

Una vez determinada la relevancia de la “*síntesis progresiva*” en la producción de la conciencia de sí mismo, Ricoeur está en condiciones de señalar que la teleología

¹⁵⁶ Cfr. FI, 448-449.

¹⁵⁷ Cfr. Álvarez, E. *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, o. c., p. 82.

hegeliana genera una nueva hermenéutica que es capaz de descentrar el sentido. Así, la conciencia está desde un comienzo en estado de “des-posesión” y de “humillación” a causa del descentramiento del sentido originado en el espíritu, por un lado, y en el inconsciente, por el otro:

“El espíritu es el orden de lo último, el inconsciente de lo primordial. Así, la significación de la conciencia no está en ella misma sino en el espíritu, es decir, en la sucesión de figuras que atraen la conciencia hacia adelante” (FI, 327).

Por lo tanto, la reflexión filosófica se separa de la conciencia inmediata, que, como dijimos, es “conciencia falsa”, y precisa de la hermenéutica para la interpretación del lenguaje simbólico, donde se manifiesta el estatuto pre-ontológico del ser, caracterizado por el dualismo dramático de lo voluntario y lo involuntario, origen de la desproporción humana. Para esto, es necesario, a su vez, una arqueología y una teleología de la conciencia, tal como venimos exponiendo.

De lo dicho hasta aquí, se deduce que, desde un punto de vista teleológico, la actividad del hombre vincula “lo objetivo” con “lo subjetivo”. El fin de lo subjetivo está relacionado con la objetividad que es exterior a la subjetividad mediante la actividad que es conforme al fin. Por esta razón, el ser humano puede ejercer poder sobre la naturaleza que le es externa, pero en relación con los fines, el hombre está sometido a la naturaleza.

Según vimos, Ricoeur recupera el modelo teleológico de la *Fenomenología del Espíritu*, donde la conciencia es impulsada por un movimiento progresivo de descentramiento. Cuando la conciencia reconoce tal descentramiento, en el que cada figura del espíritu encuentra su razón de ser en la figura siguiente, se comprende a sí misma. Mediante este movimiento progresivo, el “sí mismo” humano se conforma sobre la base de un reconocimiento de las sucesivas significaciones que cobran sentido a partir del movimiento de totalización que las impulsa a superarse de manera procesual, pero cuyo sentido final es inherente a cada uno de los momentos significativos anteriores. Así, es tarea del fenomenólogo decir aquello que aparece, cuando lo vislumbra en el

avance del espíritu sobre sí mismo, a partir de cuyo movimiento se conforma la verdad¹⁵⁸.

Para Ricoeur, el pensamiento hegeliano expresado en la dialéctica de la *Fenomenología del Espíritu* es un ejemplo del “proyecto” existencial, que no es otra cosa que el yo, por cuanto que él es el creado por el sí mismo al hacerse en su historia, al hacerse por su historia. Al adoptar este “yo” que es producto del avance de su propia historia, del reconocimiento por parte de la conciencia de los distintos momentos que conforman su historia y la vuelta sobre sí misma, Ricoeur supera el punto de vista freudiano del “yo”, al que considera, como vimos, en términos de su “destino” final. Para nuestro autor, el “yo” siempre está por venir, por cuanto que es posibilidad y promesa que se recupera mediante la vida y la acción interiorizando y subjetivando el sentido del mundo, de la tradición, de los otros y de la misma imaginación creadora. De este modo, el descentramiento del sentido hegeliano se corresponde con el descentramiento del sentido freudiano. En resumen, la reflexión no se ubica en la conciencia inmediata o conciencia falsa, de manera que, para su tratamiento, es necesaria una arqueología y una teleología de la conciencia.

Vemos aquí, en germen, lo que luego será una Teoría de la Acción, por cuanto el “sí mismo” se descubre hacia adelante, siempre está por hacerse, siempre es proyecto. En efecto, el accionar humano está continuamente orientado hacia el futuro.

Así, pues, con las consideraciones anteriores ha surgido ya el conflicto de las interpretaciones, que se opone al discurso filosófico, a cuyo método había recurrido nuestro autor en la *Filosofía de la voluntad*: el método eidético. Mientras que este discurso filosófico exige rigor y coherencia, al tanto que pretende ser universal, el método hermenéutico se ocupa de lo que es contingente en la cultura. Pero Ricoeur busca resolver este conflicto de las interpretaciones mediante un movimiento que transforma la reflexión en reflexión concreta, esto es, hermenéutica. La resolución mana directamente del conflicto mismo, puesto que ambas hermenéuticas, la de “la reducción de las ilusiones” (sospecha freudiana) y la de “la restauración del sentido más pleno”

¹⁵⁸ Ricoeur será explícito cuando, años más tarde, se refiera a este movimiento dialéctico progresivo en la producción de la conciencia de sí mismo: “La conciencia se hace ‘conciencia de sí’ en la asunción unitaria del recorrido de las diversas figuras que constituyen el espíritu, puesto que la conciencia que precede al movimiento dialéctico es sólo manifestación de un estado natural mundano”, en Ricoeur, P. “Autocomprensión e historia”, o. c., p. 59.

(teleología hegeliana) tienen un punto en común: “*descentrar el origen del sentido hacia otro foco que no es el sujeto inmediato de la reflexión –‘la conciencia’-, el yo vigilante, atento a sí mismo, preocupado por sí mismo y únicamente afecto a sí mismo*” (FI, 61-2).

De esta manera, el tema del descentramiento del origen del sentido respecto a la conciencia inmediata es el que posibilita la tesis de la posibilidad de transformación de la reflexión en reflexión concreta o hermenéutica. En este sentido, el reconocimiento por parte del sujeto del descentramiento del origen del sentido es algo requerido por una filosofía de la reflexión y este reconocimiento es ya un “acto de reflexión e incluso el primer gesto de la reapropiación” a partir del cual se realiza la transformación de la reflexión en hermenéutica, en reflexión concreta.

Ahora bien, en relación con este descentramiento del origen del sentido requerido por la reflexión, operado por el psicoanálisis freudiano y por la fenomenología, que encuentran tal origen en el deseo y en la Trascendencia, se hace necesaria una arqueología y una escatología de la conciencia. Pero entre arqueología y escatología, la teleología de la *Fenomenología del Espíritu* cumple una función de mediación superadora.

En este sentido, podemos comprender el análisis repetido de las dimensiones del sentimiento del “haber”, del “poder” y del “valer” que Ricoeur realiza a lo largo de toda su producción crítica y que encuentra su origen en *El hombre lábil*, como ya hemos señalado. En efecto, mediante el estudio de estas dimensiones del sentimiento, Ricoeur intenta evidenciar cómo es el “ser” del hombre al juzgar la conciencia de sí tanto por su arqueología como por su teleología, consideradas como unidad dialéctica¹⁵⁹. De este modo, es posible abarcar una ontología del sujeto que asuma el conflicto hermenéutico,

¹⁵⁹ Posteriormente, Ricoeur renunciará a la visión propiamente dialéctica hegeliana, puesto que ya no le resultará viable como método para pensar la realidad contemporánea: “*Cette assimilation du mal à l’interieur d’une vision unitaire dans laquelle la rationalité s’effectue ne peut plus être une pensée de notre XXe siècle tragique. Le double décentrement constitué de la contestation de l’eurocentrisme comme incarnation de l’histoire en marche vers un telos déjà-là par le structuralisme et des leçons à tirer du génocide perpétré par les nazis au coeur de la civilisation occidentale ne peut que conduire à une remise en cause radicale de cet optimisme hégélien. Par ailleurs, le triomphe de la Raison et du concept chez Hegel se paie du prix fort de la réduction à la contingence de l’évenementialité historique et de la narrativité, ce à quoi Ricoeur ne peut souscrire*”, en Dosse, F. o. c., p. 495.

entendido no como un mero juego de lenguaje, sino como un “enunciado real”, en el cual se manifiesta la estructura ontológica del “ser” del hombre.

Planteado así lo que Ricoeur llama “el conflicto de las interpretaciones”, que se materializa en el encuentro de dos tipos de hermenéutica –la amplificadora y la de la sospecha-, surge la necesidad de buscar un campo de análisis más abierto, que posibilitará captar la estructura de los símbolos como aquel lugar donde se manifiesta la ontología del sujeto, en términos tanto arqueológicos como teleológicos.

En el caso de la historia, si bien en su *Fenomenología del Espíritu* Hegel nunca utilizó la terminología fichteana de tesis, antítesis y síntesis -que luego se le adjudicó erróneamente-, sin embargo se puede hacer corresponder los distintos momentos de la Idea con los de la tríada dialéctica: la Revolución Francesa (tesis), el Reinado del Terror (antítesis), y el Estado constitucional dirigido por la razón (síntesis). Así, Hegel concibe la realidad como un proceso cíclico, que se despliega en tres movimientos y que está dirigido, en términos tanto lógicos como ontológicos (pues, en su caso, vienen a coincidir plenamente), por el principio de contradicción: A y no-A superados en B (y no ya el principio tradicional de no contradicción, según el cual una proposición y su negación no pueden ser ambas verdaderas, esto es, nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido, según la formulación aristotélica). Es decir, los tres movimientos del ser y de la historia son la materialización ontológica de este mecanismo dialéctico.

Este movimiento dialéctico será aplicado por Ricoeur a la acción humana en relación con la Historia de la humanidad. Cuando considera la relación existente entre la palabra y la praxis humanas en relación con el establecimiento de la conciencia del Estado (compuesto de un determinado número de voluntades caracterizadas por otros tantos actos voluntarios), lo hace desde la perspectiva de la dialéctica hegeliana:

“Pues bien, la formación de una conciencia política, sobre todo después de la Revolución francesa, coincide a la vez con el momento en que llega a un punto elevado de virulencia la complejidad de los planos de existencia y de verdad y con el momento en que la descristianización de nuestra sociedad deja vacante la función teológica de reunificación. Al final del

triunfo del Renacimiento, queda abierta la sucesión de la violencia clerical.

¿Cómo puede el Estado ejercer esta función hegemónica, especialmente sobre la investigación científica, la vida estética y hasta la ética? La Iglesia la ejercía a través de una doctrina, a través de una doctrina que tenía autoridad: la teología. Esta función mediadora, desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, entre el poder del Estado y los diferentes planos de la búsqueda humana, la ocupa desde hace cien años la filosofía de la historia” (HV, 161).

Ricoeur busca explicar cómo se instaura esta función de la filosofía de la historia en correlación con el ejercicio hegemónico del poder del Estado. Debemos volver antes a Hegel para comprender el proceso dialéctico en la Historia, sobre todo para entender los acontecimientos que suceden a la Revolución Francesa, a partir de la cual se impone una nueva concepción de hombre y de Estado: el hombre como voluntad y el Estado como suma de voluntades. Desde el punto de vista del decurso de la Idea, los tres momentos adquieren tres dimensiones. Una es la Lógica, que consiste en la Idea plegada en sí misma. Otra es la Naturaleza, que es cuando la Idea sale fuera de sí misma y, des-plegándose, se exterioriza. La tercera es el Espíritu, que tiene lugar cuando la Idea vuelve a recogerse en sí y retorna a sí misma. Entonces, en cuanto a su “ser en sí”, la Idea absoluta es objeto de estudio de la Lógica; en cuanto a su “ser fuera de sí”, es objeto de estudio de la Filosofía de la Naturaleza; en cuanto a su “ser en y para sí mismo”, es el objeto de estudio de la Filosofía del Espíritu.

La Lógica¹⁶⁰ en tanto que ciencia de la Idea en su ser en sí tiene su origen en la Teoría del Ser. Recordemos aquí que la lógica hegeliana es un tipo de lógica metafísica,

¹⁶⁰ Desde el punto de vista de la lógica dialéctica, el acto del conocimiento supone una contradicción. De hecho, la postulación misma del llamado “tercero excluido”, que afirma la dicotomía de que una cosa es p o no es p y que se constituye en una proposición cuya formulación responde al intento de rechazar la contradicción, pero que, al hacerlo, cae justamente en la contradicción que pretendía evitar ya que p debe ser entonces o bien +p o bien -p, de modo de que hay tres términos: p, +p y -p. De este modo, una cosa es ella misma y no es ella misma, ya que tiene en sí misma la posibilidad de transformarse en otra cosa distinta de ella misma. Esta lógica dialéctica, a diferencia de la lógica formal, postula que todas las cosas son en sí mismas contradictorias en esencia. Así, cuando se dice de algo que es idéntico, se lo considera en su aspecto de inmediatez y en cuanto a su carácter estático, mientras que cuando se predica que algo es

contrapuesta a la lógica formal, puesto que “la lógica metafísica entiende que el correlato de las operaciones lógicas es una realidad metafísica o considerada como tal. El gran ejemplo de este tipo de lógica es la lógica dialéctica de Hegel”¹⁶¹. Y esta lógica, además, culmina con la Idea como consumación e identidad dialéctica de sujeto y substancia, pero no sin previamente haber sufrido las vicisitudes y peripecias de toda la *Fenomenología del espíritu*.

El Ser es la más universal e indeterminada de las ideas (*tesis*). En el proceso de abstracción, al Ser se le niega contenido, por lo que se convierte en la Nada (*antítesis*). Luego, se supera la negación del Ser mediante la negación misma, que es el devenir (*síntesis* del Ser y la Nada). Del devenir surge la Existencia (*Dasein*) en tanto que Ser determinado por una cualidad gracias a la cual se convierte en un algo. Pero, como el que algo sea determinado lo es gracias a un límite, este algo también debe ser limitado por una cantidad. Pero la cantidad es límite de acuerdo con una proporción que está dada por la medida. Resumiendo, en esta primera parte de la lógica, que es la que corresponde al ser en cuanto que “ser en sí”, hay tres momentos: cualidad, cantidad y medida.

El segundo momento lógico se corresponde con el ser en tanto que verdad, que es la esencia. La esencia es afirmada, negada y superada en su “ser en sí”, esto es, en tanto que “esencia”, en su fenómeno (que es la concreción de la esencia) y en la unión de ella con el fenómeno (que sería lo que Hegel entiende por “realidad”). Cuando el Ser llega a ser “en y para sí mismo” (*Selbst*), se convierte en concepto, esto es –en términos fichteanos– en “síntesis” del ser y la esencia. Dentro del concepto, entendido en el ámbito de la subjetividad, se unen el ser en sí y el juicio como momentos que se acoplan en la conclusión, de modo que se manifiesta la universalidad de lo individual.

En el ámbito de la objetividad, el concepto se revela fuera de sí en el momento de la teleología o finalidad orgánica, en que el concepto es la idea rectora de una totalidad, que antes había estado dispersa. Ahora bien, cuando consideramos el concepto como Idea, se produce una unión del ser con la esencia.

contradictorio, se lo considera desde el punto de vista del movimiento y de la vitalidad: todo lo que encierra en sí mismo una contradicción, se mueve, se auto-mueve. De esta manera, el conocimiento, en general, puede percibir la identidad, la diferencia y la contradicción. Lo que no puede captar es la transición una cosa a otra o cómo una cosa se convierte en otra.

¹⁶¹ Cfr. Ferrater Mora, F. “Lógica”: o. c., t. III, pp. 2175-2193.

En tanto que Idea, el concepto constituye la síntesis de los conceptos “objetivo” y “subjetivo”, síntesis que implica la verdadera y plena unión del ser con la esencia habiéndose manifestado en su totalidad. Se trata aquí de la Idea absoluta que retorna a sí misma, la cual, después de pasar por la dialéctica, ha podido hallar en el ser, en la esencia y en el concepto sus respectivas negaciones y superaciones. Es en la Idea donde se evidencia más profundamente la síntesis de las contradicciones del concepto (síntesis de las contradicciones del ser).

En relación con la Idea postulada por Hegel, pues, Ricoeur propone que la filosofía de la historia debe primero comprenderse a sí misma en tanto que búsqueda de una unidad de sentido. Pero cuando la filosofía de la historia comprende en su perspectiva todos los planos de la verdad y todas las actividades culturales como vinculadas con un motivo conductor de la historia, empieza a ejercer una violencia “virtual” respecto de aquellas orientaciones que divergen de la historia así instaurada.

Luego, para que se ejerza esa violencia, la filosofía de la historia identifica la única ley de construcción (sea dialéctica o no) con una determinada fuerza social, con lo que Ricoeur llama un *“hombre de la historia”*¹⁶².

Cuando al estudiar la desproporción humana Ricoeur señala un primer momento del verbo infinito como parte del acto voluntario y de la dualidad dramática de lo voluntario y de lo involuntario, apela también a la dialéctica hegeliana. En este sentido, intenta encontrar en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel un ejemplo de la dialéctica del significar y del percibir o del decir y del ver. En suma, se trataría de la dialéctica de la finitud-infinitud humana en el plano del conocimiento:

“En el lenguaje hegeliano de la Fenomenología del Espíritu podemos rehacer y completar este mismo análisis que hemos hecho en el lenguaje de la fenomenología husserliana. Nunca nos encontramos en la certeza del ‘esto-aquí-ahora’, para este ‘yo-aquí’; ya con ello también nos encontramos siempre en la

¹⁶² Ricoeur se expresará claramente al respecto en etapas posteriores de sus estudios: *“He aquí un Estado que se considera a la vez como instrumento humilde e intérprete orgulloso de la filosofía de la historia. Todas las investigaciones, todas las hipótesis, incluso científicas, son entonces encuadradas, orientadas y podadas por ese Estado; ya no hay verdades autónomas ni ‘objetividad’ científica independiente; se ha cerrado la era liberal abierta en el Renacimiento. Se comprende entonces que pueda zanjarse según criterios políticos un debate de biología o de lingüística”*, Ricoeur, P. “Palabra y praxis”, en HV, 162.

dimensión de la verdad; desde la primera certeza, la que se refiere a nuestra instalación entre las cosas del mundo, proclamamos la verdad universal; esta igualdad entre la certeza y la verdad es lo que perseguimos a través de la conciencia” (FC, 47).

Así, pues, el análisis fenomenológico de Husserl y el análisis dialéctico de Hegel tienen dos puntos de coincidencia, según Ricoeur: 1) la desproporción inicial entre el significar y el ver, entre la verdad y la certeza; 2) la identificación de la trascendencia del significar y de la verdad con la palabra, el logos.

Comprobamos, junto con Ricoeur, que hay tanto en Husserl como en Hegel un estudio sobre la desproporción que, a su vez, nuestro autor ve como dos ejemplos de lo que él llama la desproporción humana, a la que categoriza en términos de finitud-infinitud. Dentro de este enfoque, se puede considerar que la referencia de la significación y la verdad del lenguaje fundamentan la teoría de la desproporción y la inclusión de la dimensión de la infinitud del hombre tanto en Husserl como en Hegel. Así, Ricoeur considera que Hegel trata en su obra el tema de la referencia inmediata de la verdad y la universalidad al lenguaje. Tal referencia es, para Ricoeur, la dimensión de infinitud humana considerada en términos de la “transgresión” de aquella perspectiva, que en Hegel sería la “certeza sensible”, que se manifestaría en el enunciado “saber de lo inmediato o de lo que es”.

Ahora bien, Ricoeur traslada esta temática hegeliana a su propia problemática del lenguaje, por lo que sostiene que “lo universal nace de ese mentís que el flujo del aparecer opone a la permanencia de nuestras palabras”. En efecto, hay en Hegel una equiparación entre la verdad y la palabra:

“Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros suponemos”¹⁶³.

¹⁶³ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, o. c., p. 48.

De este modo, para Hegel, verdad y palabra se identifican por medio de la “universalidad”, aspecto que solamente puede ser expresado por el lenguaje:

*“Como un universal enunciamos también lo sensible; lo que decimos es: ‘esto’, es decir, el ‘esto universal’, o, ‘ello es’, es decir, el ser en general”*¹⁶⁴.

A partir de estas afirmaciones de Hegel, Ricoeur puede afirmar su tesis de que el hombre no se halla solamente en la certeza del “esto-aquí ahora”, sino también en “la dimensión de la verdad”. A su vez, esta verdad puede quedar identificada con el logos que la expresa. Por otro lado, Ricoeur afirma también la tesis de la “transgresión” de la perspectiva finita, que, en términos de nuestro autor, sería la dimensión de infinitud humana.

Este doble entroncamiento en la teoría de Husserl y de Hegel le permite a Ricoeur encarar la dimensión de la infinitud humana, principalmente en la etapa del “nombre” y, en él, el verbo como auténtico índice de la infinitud humana. Por lo tanto:

“Esta trascendencia de la significación respecto a la percepción, de la palabra respecto a la perspectiva es lo que hace posible la reflexión sobre el punto de vista en tanto que punto de vista: yo no estoy tan inmerso en el mundo que no conserve una cierta distancia como poder de significar y de querer-decir, en cuanto que es el principio del decir. Al adoptar esa distancia, que no establece ningún punto de vista superior, sino que apunta a la verdad sin punto de vista, transformo mi aquí absoluto en un lugar cualquiera, relacionado con todos los demás, en un espacio geométrico y social en el que no hay sitios de privilegio. Sé que estoy aquí, porque no soy solamente el punto cero, sino que lo reflexiono, y sé a la vez que se me da la presencia de las cosas desde un punto de vista porque apunto intencionalmente al sentido de las cosas, por encima de todo punto de vista” (FC, 48-9).

De este modo, el hombre, en tanto que es capaz de pensar y expresar lo universal, puede manifestar la dimensión de infinitud que es inherente a su naturaleza.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 65.

Así, en la propia “transgresión” de la finitud se evidencia la dimensión de infinitud: la misma posibilidad de la trascendencia es condición de posibilidad, para el hombre, de comprenderse a sí mismo como infinito.

Volviendo a Hegel, cuando la Idea, en su ser en y para sí misma, regresa de haber recorrido los sucesivos momentos de su alteridad, se transforma en el objeto de estudio de la filosofía del espíritu. Es en la Idea donde el Espíritu logra su pura y absoluta interioridad mediante un movimiento dialéctico. En este movimiento dialéctico, el Espíritu como ser en sí es Espíritu “subjetivo”, mientras que en tanto que ser fuera de sí o por sí es Espíritu “objetivo” y, por último, por cuanto que es ser en y para sí mismo, se transforma en Espíritu “absoluto”.

Al hablar de Espíritu subjetivo, Hegel hace referencia al espíritu individual, que se encarna en el hombre y que siempre está en búsqueda de adquirir conciencia de su propia independencia y libertad. Pasando por los grados del sentimiento y de la sensación, que son los estadios del cuerpo que posibilitan la entrada en sí mismo, el Espíritu llega a su conciencia, al entendimiento y a la razón.

Esta relación entre cuerpo y conciencia está presente en la *Filosofía de la Voluntad* de Ricoeur, según hemos señalado, como determinante del acto voluntario. En efecto, allí, la dualidad dramática no podía ser comprendida más que sobre el fondo de la idea de la unidad humana. En vinculación con esto, Ricoeur intenta determinar el sentido de la libertad humana que figura como motivada, encarnada y contingente en relación con una libertad creadora que no sería ni motivada, ni encarnada ni contingente. Se trataría, entonces, de lo que Ricoeur considera una idea-límite.

Para Hegel, si atendemos a la Fenomenología del espíritu, la culpa aparece, como en Ricoeur, vinculada a una forma de conciencia subjetiva, conectada directamente con la autoconciencia:

"Pero, al mismo tiempo, este derecho, de la esencia no se enfrenta al derecho de la autoconciencia como si residiera en cualquiera otra parte, sino que es la esencia propia de la autoconciencia; solamente en eso posee su ser allí y su potencia, y su oposición es el acto de la autoconciencia. En efecto, ésta, al ser precisamente como sí misma y proceder a obrar se eleva sobre la inmediatez simple, y pone ella misma su desdoblamiento. Abandona con la acción la

*determinabilidad de lo ético de ser la certeza simple de la verdad inmediata y pone en sí como lo activo la separación de sí misma, y en la realidad opuesta, que es para ella una realidad negativa. Así, pues, la autoconciencia se convierte por la acción en culpa. Pues la culpa es su obrar, y el obrar su esencia más propia; y la culpa adquiere también la significación de delito, pues, como conciencia ética simple se ha vuelto hacia una ley y renunciado a la otra, infringiendo ésa con sus actos"*¹⁶⁵.

Así como Hegel, Ricoeur concibe al hombre como unión de cuerpo y conciencia que se plasma en el acto voluntario mediante la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario en relación con la libertad del individuo¹⁶⁶. Sin embargo, como señala Ricoeur, la sistemática hegeliana ofrece una buena sistematización del devenir y de la libertad, pero presenta el problema de que es sólo un sistema, y no aporta nada al concepto de felicidad que analizamos en *El hombre lábil*:

"La ironía de la filosofía hegeliana de la historia radica en que, suponiendo que dé un sentido inteligible a los grandes movimientos históricos -cuestión que aquí no discutimos-, esto ocurrirá exactamente en la medida en que se deje afuera el problema de la felicidad y la desdicha. La historia, se dice, 'no es lugar de la dicha' (traducción francesa de Papaioannou, pág. 116). Si los grandes hombres de la historia se ven frustrados de

¹⁶⁵ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, o. c., pp. 275-276.

¹⁶⁶ Como señala Fidalgo Benayas: "Por más que la sustitución del dualismo de entendimiento por la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario sea concebida por Ricoeur como 'la tarea' de una filosofía de la voluntad, tal dualidad sólo puede ser comprendida sobre el fondo de la significación-hombre como unidad de lo voluntario e involuntario, esto es, como libertad motivada, encarnada y contingente, que es el compendio de la síntesis de lo voluntario e involuntario en el dominio de la decisión, de la acción y del consentimiento respectivamente. La idea-límite de la unidad humana, aunque no borra ni suprime la dualidad dramática, es lo que permite mantener unidos la libertad y los tres atributos mediante los que Ricoeur, en conexión con toda la sistemática de su análisis, define el sentido y límites de la libertad humana. Así pues, la idea-límite de la unidad humana tiene como una de sus funciones presentar la síntesis perfecta de la reciprocidad de lo voluntario e involuntario sobre cuyo fondo se destaca la dualidad dramática. Así consigue establecer el sentido y límites de la libertad humana", en Fidalgo Benayas, L. *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*, o. c., p. 30.

*la felicidad a cusa de una historia que se mofa de ellos, ¿qué decir de las víctimas anónimas?"*¹⁶⁷.

Ahora bien, para Hegel, una vez que el Espíritu subjetivo se libera de su vinculación a la vida corporal y se coloca como conciencia de sí mismo, puede realizarse en el Espíritu objetivo en tanto que Derecho, en tanto que “moralidad” y en tanto que “eticidad”. Mientras que el Derecho sólo atañe a aquello exterior al individuo, la moralidad afecta no sólo al exterior sino también a la interioridad. Sin embargo, para que este Espíritu objetivo se realice plenamente, es necesaria la aparición de la ética objetiva o “eticidad”, que encuentra su realización en la familia, la sociedad y el Estado. La eticidad, entonces, sería la “síntesis” de la exterioridad de lo legal del Derecho y de la arbitrariedad subjetiva de lo moral. De esta manera, el Estado protege la libertad subjetiva del individuo, pero, sobre todo, constituye el modo superior de la ética objetiva, el momento pleno de la idea moral y la realización de la libertad objetiva.

Partiendo de esta concepción hegeliana del Estado y, principalmente, de la Historia, Ricoeur piensa a la historia en relación con la libertad y con el acto voluntario, que no es único, sino diverso en virtud de la diversidad de individuos que componen el Estado¹⁶⁸.

Es importante destacar, finalmente, que, como resaltaremos en numerosas ocasiones, Ricoeur ha debido tomar distancia de la propuesta hegeliana a raíz de los numerosos eventos de naturaleza trágica que caracterizan el siglo XX¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Ricoeur, P. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. p. 51.

¹⁶⁸ Esta idea será desarrollada por Ricoeur en períodos posteriores de su producción crítica: “*De este modo, la misma historia que es una por el progreso del instrumental material e intelectual, tiene por otra parte muchas formas de ser múltiples; se divide no solamente en períodos sucesivos (lo cual plantea ya muchos problemas), sino también en fibras longitudinales que no siguen el mismo modo de encadenarse ni proponen la misma problemática temporal. La idea de ‘historia integral’ es entonces una idea-límite; toda dialéctica resulta demasiado simple y se ve superada por el entramado de las motivaciones longitudinales propias de cada serie y por las interferencias transversales entre una serie y las demás. Habría que poder leer a la vez los contrapuntos de las líneas metódicas horizontales y la armonía de los acordes verticales. Todo esto nos lleva al carácter circular de las dialécticas más claras que podemos descubrir*”, Ricoeur, P. “Palabra y praxis”, en HV, 166.

¹⁶⁹ Según afirma Dosse: “*La mise à distance de Hegel dans le cheminement de Ricoeur tiene a a conjonction de plusieurs facteurs. Outre les effets du tragique Xxe siècle, s’il partage avec Hegel le souci de remembrement des diverses formes du savoir, il a progressivement renoncé à l’idée d’un système*

Cabe aclarar que Ricoeur señala que la fenomenología hegeliana se subordina a la fenomenología de la religión y a lo que él llama la “problemática de la fe”: las figuras del espíritu propuestas por Hegel encuentran su analogía en los símbolos de lo “Sagrado” en tanto que “kerigma” o interpelación de Dios para con el hombre respecto de su conciencia individual. A partir de este postulado, es posible plantear un tránsito de la fenomenología del espíritu a la fenomenología de la religión:

“Entre las figuras del espíritu y los símbolos de lo Sagrado hay una grave ambigüedad. No lo niego en absoluto. Por mi parte, considero que la articulación entre la fenomenología de la religión, con sus símbolos de lo Sagrado, y la fenomenología del espíritu, con sus figuras en culturas históricas, es el punto en el cual Hegel fracasa; como se sabe, para Hegel, este despliegue de figuras tiene un fin, y ese fin es el saber absoluto. ¿No podríamos decir que el fin no es el saber absoluto, es decir, el cumplimiento de todas las mediaciones en un todo, en una totalidad sin resto, sino que es solamente una promesa, una promesa a través de los símbolos de lo Sagrado? En mi opinión, lo Sagrado toma el lugar del saber absoluto, pero no implica que lo sustituya; su significación sigue siendo escatológica y jamás podría ser transformada en conocimiento y gnosis” (CI, 301).

Lo que Ricoeur intenta expresar es que la simbólica del mal no puede ser abarcada por la reflexión filosófica, que se pretende como un “saber absoluto”. El mal, como venimos exponiendo desde que ingresamos en la temática de la *Filosofía de la Voluntad*, posee un origen trágico que es posible visualizar en la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario y en la desproporción humana o labilidad. Es precisamente este aspecto “trágico” del mal lo que la dialéctica hegeliana no puede

totalisant ainsi qu’à la posture de maîtrise qu’elle présuppose chez tout philosophe. Il adopte à cet égard une position plus modeste, dialogique, d’une philosophie ouverte sur les autres sphères du savoir sans prétention à l’englobement par son souci de respecter, comme l’y engage Wittgenstein, la pluralité des jeux de langage. Cette tension est à l’œuvre dans tout le parcours de Ricoeur qui n’entend céder ni sur l’existence d’un horizon de l’Un, ni sur l’irréductibilité de la diversité. Sur ce plan, le ‘renoncer a Hegel’ établit un protocole selon lequel il convient de se déprendre d’une œuvre dont la décision de faire système est instauratrice”, en Dosse, F. o. c., p. 498.

superar. De ahí la necesidad de un pasaje de la fenomenología del espíritu a la fenomenología de la religión.

Pero no por eso la teleología se confunde con la escatología. No obstante, tal subordinación es, precisamente, lo que permite la superación mediadora provista por la teleología hegeliana, más específicamente cuando se concibe el símbolo como un “mixto concreto”, por cuanto que es en él donde la arqueología y la teleología de la conciencia encuentran un punto de unión. ¿En qué consiste este carácter de “mixto concreto” del símbolo? Consiste en el hecho de que es en el símbolo donde se puede encontrar un vínculo entre la hermenéutica y la reflexión filosófica, que es, en esencia, el problema de fondo planteado por el conflicto de las interpretaciones y que encuentra su máxima expresión en la cuestión de los símbolos del mal:

“¿Existe un vínculo necesario entre la interpretación de los símbolos y la reflexión? La pregunta alcanza un punto culminante cuando consideramos que el problema de los símbolos del mal es un caso particular del problema del simbolismo religioso; se puede postular que el simbolismo del mal es siempre el reverso de un simbolismo de la salvación, o que un simbolismo de la salvación es la contrapartida de un simbolismo del mal. A lo impuro corresponde lo puro; al pecado, el perdón; a la culpabilidad y a la esclavitud, la liberación” (CI, 288).

Es decir, a un simbolismo del comienzo corresponde un simbolismo del final, ya que no se trata meramente de una dialéctica “presentista” en la que los opuestos son momentos lógicos “según el tiempo”, sino que el tiempo mismo queda insertado en esta relación simbólica mixta. Por no ser esta simbología estrictamente lógica, no puede haber triunfo absoluto de la razón.

Esta declaración implica que el símbolo o los símbolos del mal a través de los cuales el hombre confiesa su labilidad o, por mejor decir, el “fracaso” original de su propia existencia, son, asimismo, el vehículo por el cual se manifiesta el fracaso de la reflexión filosófica en tanto que pretensión de constituirse en un saber absoluto. Por eso, si se desea ir más allá de las figuras del espíritu en busca del estatuto pre-ontológico del ser del hombre, es necesario elevarse a los símbolos de lo “Sagrado”. De este modo, la

fenomenología del espíritu es asimilada por la fenomenología de la religión; por ende, se produce el pasaje de la dialéctica entre arqueología y teleología al de la dialéctica entre arqueología y escatología, con la mediación superadora de la fenomenología del espíritu en tanto que teleología de la conciencia de sí.

Ocorre, así, una “dialectización” del símbolo, sobre la base de la dialéctica entre arqueología y teleología, que culmina en la dialéctica entre arqueología y escatología. A partir de plantear esta dialectización, se puede considerar al símbolo como “mixto concreto”, por cuanto que el símbolo es a la vez regresivo (arqueología del Cogito) y progresivo (teleología del Cogito). El símbolo es regresivo porque remite al período de la “infancia” de la humanidad, manifestada por el psicoanálisis con la teoría de la prohibición del incesto y con el mito del totemismo. Pero es también progresivo puesto que, a través del lenguaje simbólico, se prevé la vida adulta de la humanidad, su destino final.

Ahora bien, cuando se “comprende” la estructura de la doble hermenéutica del símbolo, es posible encontrar una solución al conflicto de las interpretaciones. Y es a partir de la dialectización o “sobredeterminación” del sentido del símbolo que es posible llegar a la solución del conflicto. Ricoeur ya había sido explícito al respecto en *Freud: una interpretación de la cultura*:

“El símbolo es el que, por su sobredeterminación, realiza la identidad concreta entre la progresión de las figuras del espíritu y la regresión hacia las significaciones-claves del inconsciente. La promoción del sentido no se prosigue más que en el elemento de las proyecciones del deseo, de las ramificaciones del inconsciente y del resurgir del arcaísmo. Con los deseos impedidos, desviados y transformados, es con lo que alimentamos los símbolos menos carnales” (FI, 479).

Volviendo aquí al tema “símbolo edípico” como ejemplo de sobredeterminación de sentido del símbolo, que hemos tratado con anterioridad, podemos afirmar el contenido trágico de la ontología humana. En efecto, en el símbolo edípico, que, no nos olvidemos, es una creación de Sófocles, se encuentra la “tragedia de la verdad” de sesgo ontológico, pues todo el núcleo dramático implica la problemática del “reconocimiento del sí mismo”. Y, además, el símbolo aparece como mixto concreto al exigir que sea

interpretado mediante las dos hermenéuticas: la reductora, que remite a la arqueología del Cogito, y la amplificadora, que remite al destino final del hombre adulto.

- Para una “hermenéutica general”. Estructuralismo y hermenéutica

Es el momento de adentrarnos nuevamente en la relación entre hermenéutica y reflexión teórica, aunque desde un respecto distinto de los anteriormente tratados. Ya en *El conflicto de las interpretaciones* se va perfilando la propensión, por parte de Ricoeur, hacia una hermenéutica general que, como veremos en la próxima sección, cobrará forma en *Del texto a la acción*¹⁷⁰, segundo momento de el conflicto de las interpretaciones. Paulatinamente, Ricoeur va a ir reconociendo que, si se reduce la hermenéutica exclusivamente a la interpretación de los símbolos, se restringe el alcance de la hermenéutica en tanto que instrumento privilegiado para la “comprensión”. Por otro lado, entenderá que el conflicto de las interpretaciones se extiende al texto en su totalidad, y no se limita a los símbolos vehiculizados por la superficie textual. No obstante, conserva la definición de hermenéutica como interpretación de símbolos:

"De todo ello resulta que la hermenéutica no puede definirse simplemente como la interpretación de símbolos. Sin embargo, debemos mantener esa definición como una etapa entre el reconocimiento muy general del carácter lingüístico de la experiencia y una definición más técnica de la hermenéutica como interpretación textual" (DA, 32).

Como señala Tomás Calvo, la apertura de la hermenéutica al tratamiento de textos reportará a la filosofía de Ricoeur un horizonte teórico sustancialmente nuevo, además de una extraordinaria fecundidad:

"La redefinición posterior de la hermenéutica como interpretación no ya de los símbolos sino de los textos como tales

¹⁷⁰ En el trabajo que abre esta obra de Ricoeur se explicita el porqué del injerto de la hermenéutica, centrado en torno *"al primado mismo de la cuestión de la comprensión de sí; la emergencia de la cuestión del sentido, a favor de la epoché fenomenológica aplicada a toda pretensión prematura a la existencia pura y simple; la inspección cuidadosa de las jerarquías de síntesis activas y pasivas"*, en Ricoeur, P. “Autocomprensión e historia”, o. c., p. 34.

abrirá un horizonte teórico sustancialmente nuevo y de una fecundidad extraordinaria. De una parte, aparecerán con perfiles propios categorías nuevas como las de escritura, texto, obra, etc., que permitirán a Ricoeur encontrar una alternativa al psicologismo de la hermenéutica tradicional, una nueva articulación entre explicar y comprender y un replanteamiento de la dialéctica distancia/apropiación"¹⁷¹.

El primer paso para la entrada en esta segunda etapa del conflicto de las interpretaciones, que tomará al texto como el centro del análisis, será la introducción de la teoría estructuralista, cuyo predominio, según sabemos, tuvo lugar durante la década de los años sesenta del siglo pasado¹⁷². Más precisamente, Ricoeur recurrirá a los elementos aportados por la lingüística estructural y el estructuralismo francés, cuyos exponentes serían Ferdinand de Saussure, Louis Hjelmslev y Émile Benveniste.

Para Ricoeur, la lingüística propone un modelo de análisis de las estructuras del lenguaje sobre la base de la dicotomía lengua / habla. Veamos, brevemente, en qué consiste ese modelo propuesto por la lingüística estructural.

En el *Curso de Lingüística General*, Ferdinand de Saussure (1916)¹⁷³ escribe que el conjunto global del lenguaje es incognoscible porque no es homogéneo. A partir del presupuesto de que el lenguaje no se puede conocer, de Saussure postula que se debe imponer una sistematización sobre la base del recorte del objeto de estudio: la lengua. La propuesta de estudiar la "lengua" como lo susceptible de formar sistema y separarla del "habla" posibilitó establecer "una ciencia del lenguaje".

Así, de Saussure, y el estructuralismo que se derivará de él, busca la "autonomía" del lenguaje para establecer qué es aquello que el lenguaje tiene de específico. Propone, entonces, que el principio organizador del lenguaje es la forma y que el lenguaje es, entonces, un sistema de formas. Se trata, entonces, de estudiar el lenguaje desgajándolo de su contexto socio-cultural y abstrayendo del sujeto que hace uso del lenguaje en la situación en que el lenguaje se produce. Tomando como principio

¹⁷¹ Calvo, T. "Del símbolo al texto", en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, o. c., pp. 124-125.

¹⁷² Ricoeur es muy explícito a la hora de describir el estructuralismo: "como filosofía desarrollará una clase de intelectualismo profundamente irreflexivo, antiidealista, antifenomenológico" (CI, 36).

¹⁷³ Cfr. De Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1971.

organizador a la forma, pues, de Saussure planteará la dicotomía lengua / habla. No debemos pensar, sin embargo, que lo que de Saussure plantea es una pura abstracción de la realidad social. De hecho, cuando de Saussure define la lengua tiene en cuenta su dimensión social, sosteniendo que es a la vez “*un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos*”¹⁷⁴.

Ahora bien, la unidad del sistema es el signo lingüístico, que es la combinación de un concepto y su imagen acústica. El signo posee dos propiedades: es arbitrario, en el sentido de que la relación entre significado y significante es inmotivada; y su significante es lineal, esto es, se desarrolla en el tiempo, por lo que representa una extensión que es medible en una sola dimensión, la de la línea. Otras dos características son las de su inmutabilidad sincrónica y su alterabilidad diacrónica. Por un lado, el signo no puede ser sustituido de manera arbitraria, ya que es un producto heredado y configurado a partir de factores históricos: es inmutable sincrónicamente. Por otro lado, precisamente porque se mantiene a lo largo del tiempo, el signo se va alterando por acción del tiempo y se van produciendo desplazamientos en la relación entre el significado y el significante, esto es, en los valores de los signos.

Este recorte del objeto de estudio, que es la lengua, se va a mantener en el estructuralismo posterior a de Saussure, con diferentes vertientes. En este punto, cabe destacar la reformulación de la dicotomía saussureana de lengua / habla llevada a cabo por Louis Hjelmslev¹⁷⁵, quien propone que el concepto de lengua tiene tres acepciones: la de esquema o lengua como forma pura, la de norma o lengua como forma material y la de uso o lengua como conjunto de hábitos. Si hablamos de esquema, estamos considerando a la lengua como sistema de oposiciones, cuyas unidades son elementos realizables aún no realizados. La realización puede ser cualquiera según el sistema de que se trate: p. ej., en español la vibrante /r/ es un fonema que se opone a las vocales, mientras que en el japonés no se opone a las vocales, sino a las laterales. El sistema de oposición es otro y, por lo tanto, el sistema de valores es otro. Si consideramos la lengua como norma, estamos viendo las particularidades dentro de ese sistema, es decir, lo material. Finalmente, como uso la lengua es considerada de acuerdo con cualidades

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.51

¹⁷⁵ Cfr. La síntesis de Coseriu en su opúsculo “Sistema, norma y uso”, en Coseriu, E. *El hombre y su lenguaje: estudios de teoría y metodología lingüística*. Madrid: Gredos, 1977.

fonoestilísticas en la pronunciación. Es también en la reformulación de la unidad de análisis donde destaca el pensamiento de Hjelmslev, cuando propone que la lengua está dividida en dos planos: el del contenido (conceptos mentales) y el de la expresión (realización física y fisiológica). En este sentido, el signo lingüístico es la asociación entre la forma del contenido y la forma de la expresión. Vemos, entonces, que la línea de Hjelmslev lleva al extremo la abstracción de la forma propugnada por de Saussure.

Expuesto hasta aquí lo esencial de lo aportado por la lingüística estructural, procedemos a señalar qué ideas generales del estructuralismo rescata Ricoeur. En principio, recupera las tres reglas aportadas por la lingüística saussureana:

1. La idea de sistema.
2. La relación entre diacronía y sincronía.
3. La convicción de que las leyes lingüísticas revelan un nivel inconsciente del espíritu, no reflexivo ni histórico¹⁷⁶.

La primera regla está clara por lo que hemos dicho anteriormente al tratar los contenidos esenciales del *Curso de Lingüística General*. En cuanto a la segunda regla, Ricoeur declara el hecho de que la historia pasa a un segundo plano e, incluso, tiene la función de “alterar” el sistema. Así, la historia viene a traer el desorden:

“Desde este momento, la lingüística es, en primer lugar, sincrónica, y la diacronía es en sí misma inteligible sólo como comparación de los estados de sistemas anteriores y posteriores; la diacronía es comparativa; en este sentido, depende de la sincronía. Por último, los acontecimientos sólo pueden ser aprehendidos una vez realizados en un sistema, es decir, una vez que éste les dio un aspecto de regularidad; el hecho diacrónico es la innovación originada en el habla (de uno solo, de algunos, poco importa), pero siempre ‘transformada en hecho de lenguaje’” (CI, 35).

De este modo, no resulta probable que el modelo lingüístico basado sobre las relaciones diacrónicas y sincrónicas posibilite un buen acceso a la “comprensión de la historicidad propia de los símbolos”. En efecto, la subordinación de la diacronía a la

¹⁷⁶ Cfr. Ricoeur, P. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. París: Le Seuil, 1999. pp. 353-356.

sincronía es el verdadero problema para la hermenéutica, puesto que la historicidad pasa a un segundo plano, cuando, en realidad, es fundamental para la comprensión del símbolo¹⁷⁷.

Es en cuanto a la tercera regla donde Ricoeur se muestra menos optimista aún. Respecto a este nivel inconsciente del espíritu:

“Se trata de un inconsciente más kantiano que freudiano, un inconsciente categorial, combinatorio; es un orden finito o el finitismo del orden, pero tal que se ignora a sí mismo. Hablo de inconsciente kantiano solamente por considerar su organización, pues se trata más bien de un sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante; por esa razón, el estructuralismo, como filosofía, desarrollará una clase de intelectualismo profundamente antirreflexivo, antiidealista, antifenomenológico; pero, además, ese espíritu inconsciente puede ser considerado como análogo a la naturaleza; es más, quizás sea naturaleza (...) Este tercer principio no nos concierne menos que el segundo, ya que instituye entre el observador y el sistema un vínculo que es en sí mismo no-histórico. Comprender no es retomar el sentido” (CI, 36).

Ya volveremos sobre este tema al estudiar cómo Ricoeur considera los aportes de Benveniste en *Del texto a la acción*. Por ahora, baste señalar que la lingüística estructural deja a un lado la historia y, con ella, al sujeto hablante, y para Ricoeur, no hay recuperación del sentido sin comprensión de las estructuras, como tampoco hay análisis estructural válido sin la intelección hermenéutica de la transferencia de sentido¹⁷⁸. El símbolo, entonces, se separa de su historicidad y del hecho, fundamental, de que es “confesión” de un hombre de carne y hueso, aunque ese hombre se haya perdido en la noche de los tiempos. Por lo tanto, para comprender el acto voluntario y el simbolismo de la acción, será necesario, para Ricoeur, “reponer” la carencia, en el nivel teórico, de un sujeto que “confiesa” su caída, que no es otro que aquel que habla sobre su acto malo voluntario a través de los símbolos que vehiculan la acción humana.

¹⁷⁷ Cfr. Ricoeur, P. *Lectures 2*, o. c., pp. 355.

¹⁷⁸ Cfr. Ricoeur, P. *Lectures 2*, o. c., p. 384.

Establecidos los límites de la lingüística estructural, Ricoeur centrará su interés en la adaptación del estructuralismo a la antropología, llevada a cabo por Claude Lévi-Strauss. Recordemos que Lévi-Strauss entra en contacto con la lingüística estructural al asistir a unas conferencias de Roman Jakobson en Nueva York que versaban sobre fonología. Es en la fonología que el antropólogo encuentra lo que él llama la “infraestructura *inconsciente*” en los fenómenos lingüísticos *conscientes*. Además, ya no se tratan los términos como “entidades independientes”, sino que se los considera formando sistema.

Así, Lévi-Strauss encuentra en los *sistemas de parentesco*¹⁷⁹ una analogía, dentro de la disciplina antropológica, con los sistemas fonológicos. En concreto, al elaborar su antropología estructural, señala que dichos sistemas de parentesco son sistemas que se establecen en la infraestructura *inconsciente* del espíritu y que se caracterizan por el hecho de que los pares de opuestos son los que otorgan el sentido a la estructura total: padre / hijo; marido / mujer, etc. De este modo, no son los elementos aislados lo que importa, sino las relaciones entre ellos. Además, el parentesco, así considerado, es en sí mismo un “sistema de comunicación” por cuanto que constituye un lenguaje, compuesto de signos provistos de un significado y un significante, del mismo modo que el signo lingüístico, unidad de análisis de la lengua, está imbuido de un significado y un significante. De esta manera, Lévi-Strauss llevará a cabo un movimiento de transposición desde la lingüística estructural a la antropología. Lo importante, entonces, es que el código es el que permite la analogía entre estructuras, así como el código lingüístico permite establecer relaciones estructurales.

A partir de estas precisiones aportadas por la antropología estructural de Lévi-Strauss, Ricoeur se pregunta acerca de cómo estos planteamientos pueden esclarecer el significado de símbolo:

“Mi problema se precisa a partir de aquí: ¿cuál es el lugar de una ‘teoría general de las relaciones’ en una teoría general del sentido? Cuando se trata de arte y de religión: ¿qué comprendemos al comprender la estructura? Y ¿de qué manera la comprensión de la estructura instruye la comprensión de la

¹⁷⁹ Cfr. Lévi-Strauss, C. *Las estructuras elementales de parentesco*. Barcelona: Paidós, 1998.

hermenéutica, dirigida hacia una continuación de las intenciones significantes?” (CI, 41-2).

En este sentido, Ricoeur va a buscar una respuesta a la cuestión acerca de la “comprensión” de la estructura al volver, nuevamente, a la problemática kantiana de la temporalidad, pero esta vez manifestada en la dicotomía diacronía / sincronía. Así, centrará su lectura en el análisis de los mitos en *El pensamiento salvaje*, donde Lévi-Strauss aplica los conceptos lingüísticos de sincronía y diacronía para tratar el tema de la temporalidad manifiesta en las relaciones entre la estructura y los acontecimientos. Básicamente, el pensamiento mítico es, para Lévi-Strauss, un *bricoleur*, en el sentido de que trabaja con residuos de acontecimientos y construye un nuevo discurso a partir de los restos de un discurso social pretérito. Se puede decir, entonces, que el pensamiento mítico opera de una manera prácticamente opuesta a la de la ciencia epistemologizada, cuya pretensión es la de edificar un discurso unívoco y coherente.

El problema radicaría en que las sociedades son “esclavas” del momento sincrónico, lo que hace que sean “frágiles” ante el acontecimiento, como son las guerras, las epidemias, que alteran el orden vigente. De este modo, se opera la inestabilidad de los mitos por acción de los acontecimientos. En términos de la antropología estructural, las estructuras sincrónicas son vulnerables a los efectos de la diacronía. Este razonamiento es esencial para entender la acción humana y el simbolismo de la acción. Como señala Ricoeur:

“La historia mítica misma está al servicio de esta lucha de la estructura contra el acontecimiento, y representa un esfuerzo de las sociedades por anular la acción perturbadora de los factores históricos; representa una táctica de anulación de lo histórico, un modo de amortiguar el acontecimiento; así, al convertir la historia y su modelo intemporal en reflejos recíprocos, al poner al ancestro, la ‘diacronía, en cierto modo ya dominada, colabora con la sincronía sin riesgo de que entre ellas surjan nuevos conflictos’” (CI, 46).

En consecuencia, se da un predominio de la sincronía sobre la diacronía, por mor de guardar la estructura simbólica misma del mito, que convierte toda diacronía (en tanto

que origen mítico) en una peculiar sincronía ante cualquier irrupción desestabilizadora de una comunidad.

- Críticas a la concepción del mito desde una perspectiva hermenéutica

Acabamos de dar cuenta de cómo Ricoeur realiza una lectura profunda de los trabajos de Lévi-Strauss, en especial en *Las estructuras elementales del parentesco* y en *El pensamiento salvaje*. Ahora bien, es en este momento de cercanía con los estudios del antropólogo francés cuando Ricoeur empieza a considerar más seriamente el estudio de los mitos en correspondencia con el de los símbolos, a diferencia de lo que sucedía en *La simbólica del mal*, donde el simbolismo prevalecía sobre el mito. En efecto, Lévi-Strauss aporta una metodología importante al estudio de la esfera del mito en las famosas *Mitológicas* (1964–1971). Allí, Lévi-Strauss analiza la mitología de las tribus de Norteamérica a partir de la elaboración del concepto de “mitema”, que sería una porción irreductible de un mito, es decir, un elemento que se mantiene constante y que aparece formando sistema con otros elementos o mitemas: un mitema aparece “atado” a otro mitema.

De la lectura de *Mitologías*, es posible observar que la metodología es semejante a la realizada en *Las estructuras de parentesco*. En efecto, el sistema de significado de los mitos es muy similar al sistema de significado lingüístico, que se basa en un juego de oposiciones, por las cuales un elemento se define por lo que el otro no es: crudo / cocido; seco / húmedo; alto / bajo. Sin embargo, Lévi-Strauss intenta, en esta segunda etapa, sobrepasar los límites impuestos por el estructuralismo de base saussureana. Nos adelantamos a la siguiente sección para dejar en claro aquí que *una gran limitación de la lingüística estructural es la operación del borramiento del “sujeto” de la lengua en la delimitación del objeto de estudio*.

Tomado así, en su forma pura, el estructuralismo sirve como método, pero en una segunda etapa del análisis debe reponerse el sujeto para dar cuenta cabal de la cultura. Esta recuperación del lugar del sujeto en la cultura será realizada por Lévi-

Strauss¹⁸⁰ ya en su *Antropología estructural* y se continuará en sus *Mitologías*. Como señala el mismo Ricoeur, cuando Lévi-Strauss realiza el estudio del mito, adopta a la vez un punto de vista estructural y una perspectiva kantiana del sujeto. Para Lévi-Strauss, la lengua y la cultura son dos modos paralelos de la actividad del *espíritu humano*. Es en esta concepción del *espíritu* como regulador de las conductas y de las prácticas humanas que el antropólogo se muestra profundamente kantiano.

Sin embargo, según Ricoeur, esta reconciliación entre el estructuralismo y la filosofía kantiana que plantea la obra de Lévi-Strauss implica, en la práctica, varias complicaciones que surgen de la inclusión del concepto de *espíritu* en el análisis:

“Este tercero así evocado plantea graves problemas, pues el espíritu comprende al espíritu no sólo por analogía de estructura, sino también porque retoma y continúa los discursos particulares. Ahora bien, nada garantiza que esa comprensión responda a los mismos principios de la fonología. En consecuencia, la empresa estructuralista me parece perfectamente legítima y al abrigo de toda crítica en tanto que tenga conciencia de sus condiciones de validez y, por lo tanto, de sus límites” (CI, 41).

Es válido, tanto para Ricoeur como para Lévi-Strauss, que la correspondencia no debería ser buscada entre el lenguaje y las conductas, sino más bien entre las expresiones análogas tanto de la estructura lingüística como de la estructura social.

¹⁸⁰ Como observará posteriormente el mismo Lévi-Strauss cuando explique por qué cambió el enfoque de su estudio desde la vida psíquica a la vida social: *“En Las estructuras elementales del parentesco, elegí un ámbito que podía distinguirse, a primera vista, por su carácter incoherente y contingente, y traté de hacer ver que se podía reducir a un número muy pequeño de proposiciones significativas. Sin embargo, esta primera experiencia resultaba insuficiente, pues en el ámbito del parentesco los esquemas no son de orden puramente interno. Lo que quiero decir es que no es cierto que éstos se originen exclusivamente en la estructura del espíritu: pueden ser fruto de las exigencias de la vida social y del modo en que ésta imponga sus propios esquemas al ejercicio del pensamiento. La segunda etapa, que estará dedicada por completo a la mitología, tratará de salvar ese obstáculo, pues me parece que es precisamente en el terreno de la mitología, en el que el espíritu se abandona, con mayor libertad, a su espontaneidad creadora, donde será interesante comprobar si éste último se somete o no a las leyes”*, en A.A.V.V. *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997. p. 438-439.

Por otro lado, por su propia concepción del símbolo como intencional, en tanto que aquello que remite a algo exterior a sí mismo, Ricoeur deberá confrontarse con el estructuralismo levi Straussiano, a pesar de las coincidencias existentes entre ambas antropologías, sobre todo en lo que respecta a la incorporación del sujeto y de la cultura a la metodología estructuralista. Efectivamente, Lévi-Strauss, desde su lectura estructuralista, afirma que “el mito no remite a nada fuera de sí mismo”. Este lema significa que el mito siempre refiere a sí mismo y que tiene una lógica interna, susceptible de descripción mediante el método estructural sobre la base del juego de oposiciones.

En este sentido, señalábamos con anterioridad, al tratar el tema del símbolo en *La simbólica del mal*, que los “símbolos” a los que se refiere entonces Ricoeur cuando los distingue de los mitos son especialmente los símbolos primarios que se detectan en el “lenguaje de la confesión del mal”, que precede al desarrollo mítico -relato compuesto en ese lenguaje simbólico.

Para Ricoeur, el mito es una especie de “símbolo de segundo grado”, por cuanto que se deriva de los símbolos primarios. Recordemos cómo definía el símbolo en *La simbólica del mal*:

“Entenderé siempre por símbolo (...) las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente donadoras de sentido: así por ejemplo la mancha como análoga a la suciedad, el pecado como análogo de la desviación, la culpabilidad como análoga de la carga ... En este sentido, el símbolo es más radical que el mito. Consideraré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato y articulado en un tiempo y un espacio que no pueden coincidir con los de la historia y la geografía en cuanto disciplinas científicas; por ejemplo, el exilio es un símbolo primario de la alienación humana, mientras que la historia de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso es un relato mítico de segundo grado, que pone en escena personajes, lugares, épicas y episodios fabulosos. El destierro es un símbolo primario y no un mito, por ser un acontecimiento histórico que ha pasado por analogía a significar la alienación humana. Pero esa misma

alienación se forja una historia fantástica, el destierro del Edén, la cual, en tanto que suceso acaecido en illo tempore, es ya mito” (FC, 240-1).

Así, Ricoeur llega a la conclusión de que “esa densidad del relato es esencial al mito”. Este hecho enfatiza la hipótesis de que, en esta etapa de su reflexión sobre la necesidad de una “nueva hermenéutica”, no sólo están contenidos los desarrollos metodológicos posteriores relacionados con la narratología y la noción del sujeto del relato, sino que además se abre un campo temático que tendrá una gran importancia en sus exploraciones ontológicas llevadas a cabo más tarde en *Tiempo y narración*.

De este modo, debemos afirmar que la concepción del mito como símbolo y la consideración del símbolo como objeto de la hermenéutica posibilitan una aproximación del mito al discurso filosófico, al validar la fórmula de que “el símbolo da que pensar”, que también podría leerse como “el mito da que pensar”. Con ello se elimina el riesgo de realizar una interpretación alegorizante de los símbolos y de los mitos yuxtaponiendo el discurso simbólico y mítico al discurso filosófico, que pretendiera poder descubrir en los mitos una “enseñanza inmediata” por la mera eliminación “del ropaje imaginativo” -en estrecho vínculo con la hermenéutica alegórica.

En la conclusión teórica de *La simbólica del mal*, resumida en la fórmula “el símbolo da que pensar”, a la que ya nos hemos referido, encontramos no sólo un aporte del método central y un nudo temático del pensamiento filosófico de Ricoeur, sino que además se postula “una tercera vía” -tendiente a reformular superadoramente el círculo comprensión / explicación- que consiste en “una interpretación creadora de sentido, al mismo tiempo fiel al impulso y donación de sentido de símbolo, y al juramento de comprender, prestado por la filosofía” (FC, 700 y ss.). Ahondando en los significados de la frase “el símbolo da que pensar”, Ricoeur expresa que ella nos dice dos cosas: que el símbolo da algo; pero que ese algo que da es algo que hay que pensar.

Por su parte, Fidalgo Benayas destaca que a partir de esta concepción del mito como símbolo se puede lícitamente ampliar la acepción restringida del símbolo en que la descripción eidética toma esta noción -como símbolo primario en que un sentido literal hace donación de un segundo sentido simbólico- para tomar una acepción más

amplia, según la cual, y gracias a que “el mito es símbolo”, el mito puede “dar sentido” como un símbolo secundario, esto es, a causa de su “*función simbólica*”¹⁸¹.

Queda claro aquí, entonces, cómo Ricoeur hace frente a la proposición de la antropología estructural de que “el mito sólo remite a sí mismo”.

Así, Ricoeur expone las implicaciones de la primera parte de la fórmula que sintetiza y proyecta sus conclusiones. Que el símbolo “da” significa que una filosofía instruida por los mitos sobreviene en un momento determinado de la reflexión y por encima de la reflexión filosófica, para venir a responder a los cuestionamientos de la cultura moderna. El concepto de símbolo, entonces, mediatiza la ilustración de la filosofía mediante los mitos. Esto es así porque el símbolo remite hacia fuera de sí mismo. Sin embargo, la concepción del mito como símbolo o, si se quiere, el descubrimiento de la “función simbólica” del mito, únicamente se obtiene por un procedimiento de “desmitologización”.

Ricoeur se apropia de este término introducido en teología por R. Bultmann¹⁸², cuya traducción francesa de *Jésus. Mythologie et démythologisation* está prologada por él. Pero su interpretación de la “desmitologización” se aplica a un dominio diferente y con un sentido muy distinto al de Bultmann. La “desmitologización” vendrá, entonces, determinada en Ricoeur por su noción de símbolo primario, por un lado, y por la negación del carácter etiológico del mito, por otro.

Ricoeur, interpretando la intención de Bultmann y el sentido de su método, discierne entre una doble dimensión o un doble momento en el procedimiento de “desmitologización”. Así, en una primera lectura la “desmitologización” aparece como una empresa exclusivamente de carácter negativo, por cuanto este proceso consiste en tomar conciencia de la envoltura mítica del anuncio de la venida del “Reino de Dios”. De este modo es como se representa de forma mitológica el universo. Evidentemente,

¹⁸¹ Fidalgo Benayas, F. o. c., 111.

¹⁸² Bultmann ha aplicado este método especialmente a la interpretación del *Nuevo Testamento* y lo define en función de tal campo de aplicación: “*Cette méthode d’interprétation du Nouveau Testament, qui cherche à redécouvrir la signification plus profonde, celée derrière les conceptions mythologiques, je l’appelle la démythologisation, un terme assurément peu satisfaisant! Son but n’est pas d’éliminer les énoncés mythologiques mais de les interpreter*”, Bultmann, R. *Jésus. Mythologie et demythologization*. París: Le Seuil, 1968. p. 192 [citado por Fidalgo Benayas, F. o. c., p. 111].

tal representación es absolutamente incompatible con la representación científica de la era moderna¹⁸³.

Ahora bien, como busca bajo la envoltura mítica un sentido más profundo, que sigue siendo válido para el hombre contemporáneo, la “desmitologización” aparece como “el reverso de la captación del *kerygma*”¹⁸⁴. De esta manera, evita el falso escándalo que puede constituir para el hombre actual la representación mitológica por la cual se expresa el mensaje evangélico, para hacer aparecer el verdadero “escándalo” - Dios se inmola en Jesucristo para la remisión de los pecados-, que es escándalo para los hombres de todos los tiempos y lugares.

A su vez, el concepto de “desmitologización”, que Ricoeur distingue de la idea de “desmitizar”, es el que generaliza y aplica a un dominio que, aunque no es la totalidad del universo de los mitos, posee una extensión mayor o diferente que la constituida por la interpretación del *Nuevo Testamento* de Bultmann. La “desmitologización” para Ricoeur posee, entonces, la función de “descubrir” la función simbólica del mito.

Nos introducimos aquí en un tema que trataremos en la siguiente sección, que es la dicotomía entre “explicación” y “comprensión”. Es condición indispensable, para que la filosofía pueda asumir el mito, negar su valor explicativo, incompatible con la racionalidad científica y filosófica que tuvo su origen en Grecia. La negación del valor explicativo del mito restituye la función del mito-símbolo: “La disolución del mito-explicación es la vía obligatoria para llegar a la restauración del mito-símbolo” -con lo que aparece la “dimensión positiva” de la “desmitologización” (FC, 326). Además, es necesaria la negación del valor histórico en cuanto que el tiempo y el espacio en que el mito localiza los acontecimientos son incompatibles con el tiempo y el espacio de la ciencia histórica.

El mito no es, entonces, ni explicación científica ni descripción histórica. Ricoeur es explícito al respecto en la siguiente frase programática de la Introducción de *La simbólica del mal*:

*“Para nosotros, hombres de nuestra época, el mito es sólo
mito porque no podemos conectar su tiempo con el de la*

¹⁸³ Cfr. CI, 350.

¹⁸⁴ Cfr. CI, 350.

historia tal como se escribe según el método crítico, ni los lugares del mito con el espacio de nuestra geografía; por eso el mito no puede ser una explicación, y la exclusión de su intención etiológica es el tema de toda necesaria desmitologización. Pero al perder sus pretensiones explicativas, el mito revela su alcance y valor de exploración y de comprensión, que más tarde llamaremos su función simbólica, es decir, su poder de descubrir y develar el lazo que une al hombre con lo sagrado. Por paradójico que parezca, el mito, desmitologizado por obra de la ciencia histórica y elevado a la dignidad de símbolo, se convierte en una dimensión del pensamiento moderno” (FC, 706-7).

De este modo se cumple la función de *mediación* del símbolo (primario) para la aproximación del mito al discurso filosófico, y cobra sentido que la “simbólica del mal” preceda a la mítica.

Podemos concluir, de este modo, que aun cuando el símbolo no pueda ser “elevado” directamente al discurso filosófico, su característica de “dar que pensar” permite, mediante el método hermenéutico, vincular símbolo y reflexión filosófica, y en virtud de la comprensión del mito como símbolo relacionar también la reflexión filosófica con el mito. Esto aclara mejor la doble dimensión negativa y positiva de la “desmitologización” y la razón de la distinción entre “desmitologizar” y “desmitizar” que propone Ricoeur:

“Puede hablarse legítimamente de ‘desmitologizar’ siempre que se distinga entre ‘desmitologizar’ y ‘desmitizar’. Toda crítica está llamada a desmitologizar por su mismo carácter crítico, es decir, que aspira a distinguir con mayor precisión lo histórico de lo pseudohistórico (entendimiento ‘histórico’ en el sentido que hoy le da el método crítico); así la crítica no cesa de exorcizar el logos de mythos (...) Pero precisamente al acelerar el proceso de desmitologización, la hermenéutica moderna nos pone de manifiesto la dimensión del símbolo en su calidad de signo originario de lo sagrado; de esta forma colabora a reavivar la filosofía al contacto con los símbolos y

se convierte en uno de los modos de rejuvenecerla” (FC, 706-707).

Así, la distinción entre símbolo primario y mito lleva al establecimiento de una estrecha relación entre ambos conceptos gracias a la afirmación de la función simbólica del mito, que tendría su origen, según Ricoeur, en el proceso mismo de “desmitologización”.

Ricoeur señala el hecho de que la transposición del modelo lingüístico a la antropología estructural tiene sus límites. Los problemas parecen hallarse en la metodología. En primer lugar, está el hecho de que el pasaje al pensamiento salvaje se ha realizado recurriendo a un ejemplo muy acorde con el método, pero además excepcional. En segundo lugar, el tránsito de una ciencia estructural a una filosofía estructuralista no es satisfactorio ni coherente del todo.

Sin embargo, destaca Ricoeur que, en el “modelo kerigmático” o de interpelación al hombre por parte de Dios a través del símbolo, la explicación provista por el modelo estructural es muy conveniente. Pero la antropología estructural estaría en un nivel secundario:

“(La antropología cultural) representa una capa expresiva de segundo grado subordinada al excedente de sentido del fondo simbólico: de modo tal que el mito adánico es secundario con respecto a la elaboración de expresiones simbólicas de lo puro y de lo impuro, del errar y del exilio, construidas en el nivel de la experiencia cultural y penitencial: la riqueza de ese fondo simbólico se muestra únicamente en la diacronía. Por consiguiente, el punto de vista sincrónico no alcanza más que a la función social actual del mito, más o menos comparable a la del operador totémico que aseguraba la convertibilidad de los mensajes aferentes a cada nivel de la vida cultural y que aseguraba la mediación entre naturaleza y cultura” (CI, 46).

Así, el problema del estructuralismo es que proporciona un “esqueleto” de carácter abstracto que resulta insuficiente para dar cuenta del contenido

sobredeterminado del símbolo. ¿Cómo podría, entonces, resolverse el conflicto entre las dos hermenéuticas, cuando se abstrae de la historia y del sujeto de la historia¹⁸⁵?

Es mediante la lectura de Heidegger que Ricoeur intentará recuperar el tema del sujeto para una hermenéutica del símbolo. En efecto, si se encara el tema de la interpretación y de la comprensión del símbolo, la cuestión del sujeto que interpreta resulta insoslayable¹⁸⁶. Este aspecto del conflicto de las interpretaciones resulta esencial para comprender, más adelante, el planteamiento del *Cogito* en relación con la Teoría de la Acción. Una vez más, se impone el problema que preocupa a Ricoeur: diluir la separación entre sujeto y objeto, supuesto que trae como consecuencia la caída en el idealismo, que tiene su origen remoto en el Cogito cartesiano. Además, esta relación entre el sujeto y el objeto fundamenta la negación de la prioridad del Cogito, en el sentido de que estas filosofías derivadas del cartesianismo rechazan la noción del *ego* o del *sí mismo*. Frente al “Cogito, ergo sum”, Heidegger propone lo que Ricoeur llamará una *hermenéutica del “yo soy”*.

Según Ricoeur, Heidegger rechaza el *Cogito* cartesiano, ya que surge de una concepción puramente “epistemológica” que se refiere a una capa de ser que estaría situada “por debajo del *Cogito*”. Para referir el camino recorrido por Heidegger en la recuperación del sujeto, en tanto que “yo soy”, dejado a un lado por la filosofía cartesiana, Ricoeur analiza dos ítems: 1) la relación de esta problemática del *Cogito* con la destrucción de la historia de la filosofía; 2) la recuperación del programa ontológico primigenio que ya existía en el *Cogito* antes de la formulación cartesiana.

Ricoeur primeramente realiza una re-lectura de *El ser y el tiempo* para centrarse en la relación primordial entre la pregunta por el ser y la emergencia del Dasein que se realiza “en la interrogación misma del que pregunta”. De esta manera se destruye el *Cogito* cartesiano y se lo restituye en el plano ontológico en tanto que “yo soy”. En

¹⁸⁵ Recordemos aquí cómo Ricoeur considera la postura de Levi-Strauss como un “kantismo sin sujeto trascendental o un formalismo puro” del todo inviable, en CI, 53.

¹⁸⁶ “... la fenomenología hermenéutica pregunta pro el sentido-del-ser del estar (Dasein) para poder así problematizar de nuevo el sentido del ser en general... Cuando la fenomenología se convierte en fenomenología hermenéutica se la vuelve entonces a remitir a la cuestión conductora del pensar occidental: la cuestión del ser. Por eso ‘fenomenología hermenéutica’ no designa ninguna dirección de una escuela fenomenológica sino el intento de pensar la esencia de la fenomenología de manera más originaria, para de este modo volver a integrarla propiamente en su pertenencia a la filosofía occidental”, en Pöggeler, O. *El camino del pensar de M. Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986. p. 83.

segundo lugar, Ricoeur lleva a cabo una interpretación de *Caminos del bosque* en búsqueda de una crítica no al *Cogito* en sí mismo, sino a la metafísica que subyace al *Cogito*. Finalmente, Ricoeur explora la hermenéutica del “yo soy” como un reemplazo del *Cogito*.

Ricoeur destaca que en *El ser y el tiempo* Heidegger recupera la pregunta por el “ser”, que ha sido dejada de lado por el *Cogito* cartesiano. Pero esta problemática del ser surge, precisamente, como pregunta de un sí mismo que hace referencia a sí mismo. Ahora bien, la pregunta por el ser implica la puesta en práctica de una duda que no se centraría en el aspecto epistemológico del *Cogito*; tal implicación constituiría el “aspecto negativo” de la crítica del *Cogito*, por cuanto que se niega la certeza planteada por el *Cogito*, esto es, el “yo pienso”:

“La objeción contra el Cogito cartesiano consiste precisamente en que se basa en un modelo previo de certeza con el cual se mide y al cual satisface. De esta manera, la estructura de la pregunta no se define por su grado epistemológico ni por el hecho de que planteamos una pregunta porque no tenemos certeza. No, lo importante en la pregunta es que está determinada por aquello que se pregunta, por la cosa respecto de la cual la pregunta es planteada” (CI, 207).

El ego auténtico se constituye en la pregunta misma por el ser y se plantea como “siendo él mismo un ser, el ser para quien existe la pregunta por el ser”. Por lo tanto, no está primero el “yo pienso”, sino el ser que pregunta sobre el ser del sí mismo: el *Dasein* antecede al *Cogito*. Es el *Dasein* el que precede. Este planteamiento traerá consecuencias para la recuperación del sujeto de la hermenéutica. Ricoeur es explícito al respecto: “*Se produce aquí el nacimiento del sujeto: la pregunta por el sentido del ser remite hacia atrás y hacia delante de la indagación misma, como modo de ser de un ego posible*” (CI, 208).

Por otro lado, al impugnar el *Cogito*, Heidegger lleva adelante la destrucción de la historia de la ontología¹⁸⁷. Descartes, efectivamente, ha dejado de lado la pregunta

¹⁸⁷ La centralidad de esta confrontación de Heidegger con el cartesianismo ha llevado a algunos autores a postular que el programa heideggeriano puede ser entendido en su totalidad como una inversión del principio cartesiano de conciencia. Cfr. Marion, J. L. *Reduction et donation*. París: P. U. F., 1989; Cerezo

por el ser, en beneficio del *Cogito*. Sin embargo, el *Cogito* proviene de un momento de la filosofía en que lo que predominaba era “la verdad de los entes” y nace, a la vez, en una época en que la filosofía estaba unida a la ciencia. Por tanto, el *Cogito* surge en el acontecer de la razón epistemologizada, para la que el ente debe ser objetivado y explicado para así obtener una certeza acerca de él. El ente, entonces, es definido en tanto que “objetividad de una representación” sobre cuya verdad se afirma de modo certero. Pero a una objetividad corresponde, ineludiblemente, una subjetividad. Se trata de un sujeto que no es todavía el “yo”, sino un *subjectum* en el sentido latino de “substrato”, esto es, el fundamento a partir del cual se pasará, posteriormente, a una constitución del “yo”. En esta primera etapa, el sujeto es el “centro de referencia del ente como tal”, gracias a que el mundo que nos circunda aparece como un “cuadro” o “imagen” (*Bild*) que se enfrenta al hombre. De aquí a pensar el ente como un objeto no media casi ningún paso.

Ricoeur pone en evidencia esta postulación del *Cogito* como construcción de la ciencia:

“Digamos solamente esto: el Cogito no es un absoluto; pertenece a una era, a la era del ‘mundo’ como representación y como imagen. El hombre se pone a sí mismo en escena, se postula él mismo como el escenario sobre el cual lo existente debe, en lo sucesivo, comparecer, presentarse, en suma, convertirse en imagen. La pretensión de dominar el ente como un todo, en la época de la técnica, es sólo una consecuencia, la más temible, de la emergencia del hombre en el escenario de su propia representación” (CI, 210).

Esto debe quedar claro: Heidegger no cuestiona el argumento del “Cogito, ergo sum”, no pone en duda el “ergo”. Lo que lleva adelante es la exploración de un acontecimiento de orden cultural que “afecta al ente como un todo”: el humanismo.

En tercer lugar, Ricoeur plantea la identidad entre el ser que indaga y el ser “que debe ser en tanto que suyo” contenida en el *Dasein*. El *Dasein* subsume la

Galán, P. “La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito”, en Ranch Sales, E. y Pérez Herranz, F. M. (eds.). *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes*. Alicante: Universidad de Alicante, 1998. pp. 151-181.

“existenciariedad”, puesto que siempre se comprende a sí mismo desde su existencia, esto es, desde su posibilidad de ser él mismo o no. En este sentido, la “existenciariedad” sería “el conjunto de estructuras de un ser” que solamente cobra existencia o bien cuando se re-apropia de sus propias posibilidades o bien cuando las omite. De este modo, tiene lugar el círculo del “ser-ahí” y del ser, entendido como el círculo entre la “existenciariedad” y el ser, por cuanto que se constituye por el sujeto que interroga y por el objeto interrogado. Aquí, una vez más, Ricoeur señala la importancia de la consideración de un hombre situado en una circunstancia de vida: no es posible avanzar en la cuestión del *quién* sin introducir el problema de la vida cotidiana, del conocimiento de sí-mismo, de la relación con el otro y, finalmente, de la relación con la muerte¹⁸⁸.

Por último, Ricoeur se introduce en los problemas propios de la hermenéutica heideggeriana. En su etapa posterior, Heidegger encuentra esta cuestión de la circularidad propia del sí-mismo del *Dasein* también en el ámbito del lenguaje, puesto que se plantea la cuestión de “llevar el ser al lenguaje”. Cuando el ser es llevado al lenguaje, aparece un “hablante finito”, ya que la constitución del “nombre” declara la apertura del ser que es limitado por el lenguaje finito. Nuevamente, se considera al ser en relación con la acción, manifiesta en el acto de “decir”: “*El acto de reunir, es decir, el logos, implica esta especie de delimitación según la cual el ser está forzado a manifestarse. En este sentido, hay una violencia de la palabra*” (CI, 213).

De lo expuesto, Ricoeur concluye que la destrucción del *Cogito*, considerado como ser que se plantea a sí mismo, esto es, como un “sujeto absoluto”, constituye el “reverso” de la hermenéutica del “yo soy”, constituido este “yo” por su relación con el ser. Finalmente, Ricoeur destaca el hecho de que entre el primer y el último Heidegger estribaría en el hecho capital de que el sí-mismo no busca ya su “autenticidad” sólo en la libertad resuelta para la muerte, sino más bien en la *Gelassenheit* (“serenidad”, podríamos traducir), constitutiva de la “vida poética” y el “pensar meditativo”.

¹⁸⁸ Cfr. CI, 212.

3. Tercera etapa: El conflicto de las interpretaciones II. La ruptura en el continuo de las hermenéuticas simbólicas y textuales

§8 Breve recapitulación de las temáticas expuestas

Antes de proseguir con nuestro trabajo, se impone una recapitulación de lo expuesto hasta el momento con el objetivo de dejar en claro el derrotero del pensamiento de Ricoeur en las dos primeras etapas estudiadas. Debido a la complejidad de la obra ricoeuriana, que abarca diversas teorías provenientes de distintas disciplinas humanísticas, es imprescindible dar cuenta de un esquema de reflexión que posibilite la entrada a una tercera etapa, que se corresponde con un segundo estadio del conflicto de las interpretaciones, que es, a nuestro entender, la que más complicaciones presenta a la sistematización, por el hecho de que, a la vez que se va elaborando una teoría hermenéutica, también se va dejando a un lado o reformulando una serie de conceptos que luego serán esenciales para el entendimiento de una Teoría de la Acción.

- *Explicitación de las tesis metodológicas de Ricoeur*

Podemos enumerar las tesis principales de la reflexión de Ricoeur según el siguiente esquema evolutivo de su pensamiento¹⁸⁹:

1. *La tesis de la no-inmediatez de la reflexión.*
2. *La tesis de que la reflexión es necesariamente interpretación y, por ende, de que la filosofía reflexiva es necesariamente hermenéutica.*
3. *La tesis de que la tarea de la hermenéutica se limita, en un principio, a la interpretación de los símbolos.*

¹⁸⁹ Seguimos, en líneas generales, la esquematización planteada en Calvo Martínez, T. “Del símbolo al texto”, en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación, o. c.*, pp. 117-136.

4. *La tesis de que la lógica del doble sentido no puede ser formal sino trascendental.*

1. *Tesis de la no-inmediatez de la reflexión.* Debemos decir, primeramente, que la primera tesis es la que funda la *Filosofía de la Voluntad* y no será nunca abandonada por Ricoeur, quien la retomará, precisamente, cuando elabore una Teoría de la Acción. Tal tesis implica la denuncia del “*Cogito-sum*” cartesiano en tanto que verdad vacía de sentido. En efecto, el “*Cogito*” no desarrolla ni dice nada significativo acerca del “*sum*”. La tesis de la no-inmediatez de la reflexión significa, entonces, que no existe una aprehensión inmediata del “*ser*” en el “*acto de pensar*”. La conciencia inmediata y el *ser* real están ineludiblemente separados. Por lo tanto, a fin de que la reflexión filosófica posibilite la reapropiación del “*ser*” en tanto que “*deseo o esfuerzo de ser*”, se impone un método basado en la mediación, y no en la inmediatez. Esa mediación, esos rodeos metodológicos, se llevarán a cabo a través de la “*interpretación*” de las obras de la cultura humana en las cuales el propio *ser* se manifiesta. Es el caso, por ejemplo, de la confesión del mal en los símbolos de la caída de la tradición hebraica.

2. *Tesis de la imbricación entre filosofía reflexiva y hermenéutica.* De aquí se deduce la segunda tesis: si es necesario recurrir a la “*interpretación*” de los símbolos de la cultura para “*recuperar*” el “*ser*” en tanto que “*deseo o esfuerzo de ser*”, se impone, entonces, el método hermenéutico, por cuanto que es el mejor instrumento que provee la tradición del pensamiento para la puesta en práctica de la “*comprensión*” del lenguaje simbólico. Esta tesis será, también, una constante en el pensamiento de Ricoeur.

3. *Tesis de la tarea hermenéutica.* En cuanto a la tercera tesis, debemos decir que sufrirá modificaciones en etapas posteriores de la obra de nuestro autor. Ya habíamos señalado que la concepción ricoeuriana del símbolo se restringe a “*los signos de doble sentido*”, en los cuales un sentido literal remite a un segundo sentido. El hecho de que el símbolo posea doble sentido indica que es la hermenéutica la que debe llevar a cabo su interpretación. En efecto, gracias a la interpretación “*la pluralidad de sentidos se hace manifiesta*”. Cabe señalar, además, que el símbolo en Ricoeur está considerado de manera aislada¹⁹⁰ y posee capacidad intencional, ya que remite siempre a algo que

¹⁹⁰ Calvo Martínez ha subrayado estos rasgos del símbolo ricoeuriano. Al primero lo llama “*atomismo del símbolo*”. En cuanto al segundo, destaca la fórmula expresiva de Ricoeur para caracterizar esta propiedad de los símbolos de remitirse a algo externo de manera intencional: “*semántica del deseo*”, en Cfr. Calvo Martínez, T. “*Del símbolo al texto*”, *o. c.*, p. 121.

está “por fuera” del símbolo. Por otro lado, esta tesis sienta sus bases en tres afirmaciones teóricas:

- a. *La dialéctica arqueología / teleología como mediación superadora del conflicto de las interpretaciones.*
- b. *La ley de la doble expresividad.*
- c. *La pertenencia de la duplicidad o multiplicidad de sentidos al símbolo mismo.*

La primera afirmación implica que los símbolos tienen un contenido a la vez regresivo y progresivo, ya que expresan el regreso a lo arcaico de la conciencia y la emergencia de las figuras nuevas y ascendentes del espíritu o conciencia. En efecto, el símbolo es la expresión del sujeto de la conciencia, quien necesariamente posee un *télos* y una *arché*. De acuerdo con la segunda afirmación, las representaciones y los símbolos se encuentran entre la voluntad que las proyecta y el objeto al que intencionalmente se orientan. Por esta razón, los símbolos manifiestan, simultáneamente, el estatuto pre-ontológico que las moviliza, esto es, la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario, y el mundo objetivo al que se abren de manera intencional. La tercera afirmación viene a instaurar la prevalencia del estatuto ontológico sobre el metodológico. No existe el símbolo porque exista la hermenéutica o el punto de vista que recorta el objeto de estudio. Al contrario, existe la hermenéutica porque el símbolo en sí mismo contiene una pluralidad de sentidos susceptibles de ser interpretados.

4. *Tesis de la trascendentalidad de la lógica del doble sentido.* Finalmente, en cuanto a la tesis de que la lógica del doble sentido no puede ser formal, sino trascendental, debemos decir que subsume la dimensión reflexiva del “ser”. En este sentido, cuando el ser “se reapropia” reflexivamente de su ser, lo hace a través de la interpretación de los símbolos de contenido plural. Así, el doble sentido del símbolo se erige en la condición de posibilidad de la reflexión misma entendida como hermenéutica.

- ***Aportes del estructuralismo a la concepción de un método explicativo para las ciencias humanas***

Según vimos, Ricoeur entra en contacto con la lingüística estructural y con la antropología estructural¹⁹¹ y, si bien formula algunas críticas¹⁹² a estas teorías, sin embargo les reconoce un aporte esencial a la metodología, que debe ser considerado en el establecimiento de una hermenéutica integral. Ese aporte consiste en proponer un modelo de “explicación” en el ámbito del signo. Efectivamente, hasta comienzos del siglo XX, el modelo explicativo sólo era considerado conveniente en el campo de las ciencias naturales. Con el *Curso de Lingüística General*, se inaugura una nueva etapa en los estudios humanísticos, en la que de Saussure consigue darle un estatuto científico a una disciplina propia de las ciencias humanas, como es la lingüística. Según recordamos, en el famoso *Curso*, de Saussure declara que la lingüística pertenecería a la esfera de la psicología social y que se constituiría en una rama de una disciplina que en ese momento –año 1916- está por constituirse: la “semiología” entendida como “el estudio de los signos en el seno de la vida social”, en palabras del lingüista ginebrino. Es decir, lo que viene a crear la lingüística estructural saussureana es un modelo explicativo que difiere del modelo propio de las ciencias naturales: le da al humanismo nuevos bríos en materia metodológica.

¹⁹¹ Así, la entrada en la década de los sesenta y el florecimiento del estructuralismo en las ciencias humanas supone para Ricoeur la adopción de un nuevo punto de vista en sus estudios: “*Décidément, l’année 1960 est un moment tournant dans l’itinéraire de Ricoeur. Au moment même où il reprend l’aphorisme de Kant selon lequel ‘le symbole donne à penser’, il s’engage dans de vastes détours pour mieux appréhender les traces existentielles à partir de leurs inscriptions textuelles et entreprend la réalisation du programme de démythologisation, il découvre l’ouvrage publié en 1960 du philosophe allemand Hans-Georg Gadamer, Vérité et Méthode, qui porte comme sous-titre ‘Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique’*”, en Dosse, F. o. c., p. 331.

¹⁹² De este modo, Ricoeur llevará a cabo una confrontación con el estructuralismo: “*Loin d’opposer structure et herméneutique, il recherche au contraire les moyens de les penser ensemble. Le travail d’appropriation du sens de l’herméneute ne peut que s’accorder avec les découvertes de l’anthropologue. Il doit pourtant mettre en garde celui-ci contre tout passage à la limite qui consiste à glisser sans justification au stade de la généralisation et de la systématisation. Pour Ricoeur, il importe de bien distinguer deux niveaux d’approche. Le premier niveau est illustré tant par les oppositions binaires de la phonologie que par celles des systèmes élémentaires de la parenté sur lesquels Ricoeur reconnaît d’ailleurs la validité des analyses de Lévi-Strauss*”, en Dosse, F. o. c., p. 319-320.

Así, pues, lo que Ricoeur valora del estructuralismo es el respeto por la objetividad del texto y su estructura lingüística, ya que esto restringe el campo de acción de la hermenéutica: es prioritario reconocer el sentido inmanente a la estructura antes de proceder a la interpretación¹⁹³.

Ahora bien, no será hasta mucho tiempo después, con la lingüística del discurso propuesta por Émile Benveniste¹⁹⁴, que se logra constituir la semiología como tal¹⁹⁵. Sin embargo, debemos reconocer que “el modelo semiológico” en tanto que método de explicación tiene su origen, como señalamos antes, en la lingüística saussureana; y más tarde encuentra su fundamentación en los estudios de fonología y del léxico de las lenguas naturales. Este modelo empieza a presentar complicaciones en el área de la morfología y de la sintaxis hasta que, con la lingüística del discurso de Benveniste, se incorpora la dimensión subjetiva, referencial y comunicativa del lenguaje: se pasa de la oración y del signo lingüístico como unidad de análisis al ámbito del enunciado. De este modo, en lo que respecta a nuestra tesis, el estudio de los trabajos de Benveniste, como tendremos ocasión de ver en las próximas secciones, proveerá a Ricoeur de una teoría del sujeto¹⁹⁶.

Mencionamos con anterioridad que Ricoeur, en esta etapa de su obra, ya no se restringe al estudio de un conjunto simbólico específico -la mancha, la caída adámica, entre otros, en el sentido determinado por las lecturas de Jaspers acerca de la cifra-, sino que emprende el análisis de la estructura simbólica en tanto que estructura particular del lenguaje. Es en este sentido como se vuelve imperioso incluir en el derrotero de su pensamiento la perspectiva lingüística y el “modelo semiológico” aportado por ella para realizar una transposición del método desde el ámbito lingüístico al de la filosofía

¹⁹³ “Ainsi, le modèle linguistique se présente comme un modèle explicatif qui ne doit rien à la biologie ou à la physique mécanique. Il est au cœur même des sciences humaines dans leur moment structuraliste et remet en question le clivage établi par Dilthey entre des sciences naturelles fondées sur l’explication et des sciences humaines dont le ressort serait de l’ordre de la compréhension”, en Dosse, F. o. c., pp. 313-314.

¹⁹⁴ Cfr. Benveniste, É. *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard, 1966. En esta obra Benveniste introducirá la categoría de “*instancia del discurso*”, ampliando las estrecheces del estructuralismo.

¹⁹⁵ Una magnífica y sintética exposición del pensamiento de Benveniste y sus aportes en Ricoeur, P. “Filosofía y lenguaje”, en *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999. pp. 41-57.

¹⁹⁶ Cfr. Ricoeur, P. *La metáfora viva*, o. c., pp. 95-106.

fenomenológica, de manera semejante a como Propp¹⁹⁷ y Greimas¹⁹⁸ lo realizaron en el análisis estructural del relato o a como Lévi-Strauss en el complejo sistema del mito. De esta manera, se produce el pasaje de una fenomenología a una hermenéutica “explícita”, en términos de nuestro autor. Pero este paso, a su vez, planteará un nuevo conflicto, esta vez entre la hermenéutica y el estructuralismo¹⁹⁹. Como ha señalado R. Koselleck, “*los ‘acontecimientos’ sólo se pueden narrar y las ‘estructuras’ sólo se pueden describir. Los acontecimientos se delimitan ex post desde la infinitud del suceder*”²⁰⁰.

Como hemos señalado con anterioridad, Ricoeur se asoma al estructuralismo fundamentalmente porque es a partir de la lingüística estructural de lo que se nutre la antropología estructural de Lévi-Strauss. Esta antropología estructural se caracteriza por tener una concepción autorreferencial del mito, que nuestro autor refuta con la afirmación de la lógica del doble sentido del símbolo: el símbolo siempre remite a algo fuera de sí mismo.

Específicamente, Ricoeur se centrará en la *semántica estructural*, puesto que es en el ámbito del significado del símbolo donde surgen los problemas con respecto a la referencialidad. Como ya tuvimos ocasión de mencionar, si bien Ricoeur se adhiere a la distinción saussureana entre la lengua como sistema y el habla como actualización del sistema, sin embargo se adhiere también a la propuesta de Benveniste de considerar al discurso en tanto que objeto de estudio y actividad del habla. Es decir, que de la oposición lengua / habla Ricoeur elige el habla, por cuanto que el discurso implica una apertura ontológica del sujeto del lenguaje a la realidad extralingüística. En esta concepción ontológica del discurso, encontramos nuevamente esa remisión a lo otro distinto del sí mismo. Esa remisión o referencia es, en el nivel del lenguaje, el mismo movimiento trascendental conferido por la conciencia en el acto voluntario. Solamente por el trascenderse el lenguaje puede ser lo que es: “comunicabilidad”²⁰¹. Cuando

¹⁹⁷ Cfr. Propp, V. *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1981.

¹⁹⁸ Cfr. Greimas, A. J. *Semántica estructural*. Madrid: Gredos, 1973; *Du sens. Essais sémitiques*. París: Le Seuil, 1970.

¹⁹⁹ Cfr. Ricoeur, P. “Para una teoría del discurso narrativo”, en *Historia y narratividad. o. c.*, pp. 83-155.

²⁰⁰ Koselleck, R. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993. p. 141.

²⁰¹ Dicha idea, de raigambre fenomenológica, aparecerá posteriormente en reiteradas ocasiones en su análisis de la identidad personal enfocadas al actuar: “*Lo Otro no es sólo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución misma de su sentido... La autodesignación del agente de la acción*”

superamos el nivel de la frase, el lenguaje se convierte en discurso y se produce su apertura intencional al mundo, trascendiendo la realidad s gnica para llegar a la realidad sem ntica²⁰². Ricoeur reivindicar  a lo largo de toda su obra la reflexividad en virtud de la que el propio lenguaje se ve desbordado semánticamente hacia aquello que designa.

Ahora bien, puesta en claro la oposición entre sistema y acontecimiento, resulta forzoso realizar un doble tránsito: aquel que va de la estructura al acontecimiento y aquel que va del acontecimiento a la estructura. Según Ricoeur, si se desea realizar este doble pasaje, que implica a la vez al sistema y al acontecimiento, es necesario adoptar un modelo circular, que signifique una ida y vuelta de la lengua y el habla. Este movimiento circular tiene lugar con la palabra. Efectivamente, el signo se actualiza, en tanto que palabra, en la frase, lugar donde adquiere la referencia extraling stica. Pero además, la palabra excede a la frase y vuelve al sistema con nuevos valores de uso y nuevas significaciones, como es dable observar en el fenómeno de la *polisemia*.

Considerando las concepciones de símbolo y de hermenéutica como interpretación de los símbolos en Ricoeur, la elección del discurso como campo de estudio del símbolo y como lugar donde el símbolo en tanto tal puede ser interpretado es esencial. En efecto, si el símbolo es un signo que remite hacia algo fuera de sí mismo y el discurso implica la apertura del lenguaje hacia aquello otro, el símbolo se configura como símbolo en el acto del decir. Y es a través de la *semántica estructural* que será posible una aproximación al símbolo como provisto de una pluralidad de sentidos mediante el concepto de *polisemia*. Así, cuando se considera el símbolo en el discurso, surgen los distintos valores que este símbolo puede adquirir de acuerdo con los contextos de aparición en virtud de su carácter polisémico. Sin embargo, cuando ya no nos atenemos a lo que el símbolo “dice” sino a aquello que “quiere decir”, ya estamos en el terreno de la referencia, que es el campo de investigación de la hermenéutica.

De este modo ocurre el paso de una concepción de la hermenéutica como interpretación de los símbolos a una concepción de la hermenéutica como interpretación de los *textos*.  Qu  implica una hermenéutica concebida como interpretación de los textos? En primer lugar, implica el hecho de que la elaboración de una teoría del texto

parece inseparable de la adscripción por otro, que me designa, en acusativo, como el autor de mis acciones” (SA, 365).

²⁰² Cfr. Ricoeur, P. *La metáfora viva. o. c.*, pp. 409-425; Cfr. también Ricoeur, P. “Mim sis, référence et refiguration dans Temps et recit”, en * tudes Ph nom nologiques* 11 (1990), pp. 29-40.

exige una reflexión acerca del papel llevado a cabo por la *escritura*, esto es, del texto considerado como *discurso escrito*. Es en esta concepción del texto como discurso escrito que Ricoeur retoma el tema de la temporalidad que ya habíamos expuesto a propósito de Kant. El discurso (habla) es, efectivamente, un acontecimiento temporal que tiene lugar en el presente; posee, a la vez, un sujeto y refiere al mundo de un modo trascendente por cuanto se orienta hacia otro sujeto en el diálogo. Por el contrario, la lengua es un sistema abstracto, desprovisto de sujeto y de referencia. Ahora bien, cuando el discurso se transforma en discurso escrito, en *texto*, se fija y pierde su fugacidad. La frase se fosiliza. Por otra parte, el *texto* se independiza del sujeto que lo ha producido, quien no es ya más propietario de la palabra proferida. Luego, se produce un desplazamiento del mundo referido, por cuanto, en la circulación del *texto*, se pierden los interlocutores originarios y ya el texto no es fácilmente identificable por parte de los interlocutores como ocurre en el diálogo hablado. El interlocutor ya no es concreto, sino que es “cualquier” interlocutor.

En segundo lugar, concebir la hermenéutica como interpretación de textos implica y evidencia el hecho de que el discurso oral difiere del texto de manera cualitativa, no cuantitativa. Así, surge un nuevo concepto con el que debe manejarse la hermenéutica como método: la *textualidad*. Dos precisiones se imponen con referencia a este nuevo concepto. Primero, se establece una analogía entre el texto y la lengua en virtud del fenómeno de la escritura, de la *textualidad*. Gracias a esta analogía, el texto se vuelve susceptible de ser “explicado” mediante la metodología estructuralista. Sin embargo, no hay que olvidar que, a pesar de que el fenómeno de la textualidad “distancie” al autor de su texto, el texto, en tanto que discurso proferido en un momento determinado, en tanto que acontecimiento, en tanto que manifestación de un acto voluntario, posee un autor y un contexto que son insoslayables para la interpretación. Así, el trabajo que deberá llevar a cabo el intérprete será precisamente el de superar la distancia que lo separa del mundo del texto para asumirlo como propio a través del ejercicio de la hermenéutica, que consiste en la “comprensión” del texto, del mundo del texto y, sobre todo, comprensión de “uno mismo” frente al texto y por la mediación del texto. Luego, se debe considerar el hecho de que la comprensión, entendida como “pre-comprensión”, debe preceder siempre a la explicación, como lo proclama el “círculo hermenéutico”. Además, la hermenéutica debe concentrar su esfuerzo en el *mundo del*

texto, que no es otra cosa que la referencia o el momento en que el lenguaje trasciende a sí mismo y se refiere al mundo²⁰³.

Finalmente, es conveniente dejar asentada aquí la tesis de Tomás Calvo Martínez y la consecuente respuesta de Ricoeur a esta tesis para formular algunas precisiones acerca de este tránsito de la hermenéutica de los símbolos a la hermenéutica de los textos. Se trata de un análisis retrospectivo de estos estadios en la obra de Ricoeur por parte de Calvo Martínez, para quien el paso de una hermenéutica de los símbolos a una hermenéutica de los textos no implica una ampliación de la teoría, sino una ruptura entre dos versiones de la hermenéutica²⁰⁴. En efecto, el quiebre estaría dado por un cambio de concepción de lo que debería ser la hermenéutica y, por lo tanto, no habría una ampliación del objeto de estudio, que sería el símbolo concebido como signo provisto de doble sentido y caracterizado por su referencialidad. Además, el contacto con el estructuralismo en la década de los sesenta no vino más que a reforzar esta idea del símbolo a través del concepto de *polisemia* provisto por la *semántica estructural*²⁰⁵.

Tres hechos avalan esta tesis: 1) Por un lado, el *texto* es en Ricoeur un “mero contexto” en el que surgen las isotopías²⁰⁶ que posibilitan establecer los significados de

²⁰³ Los ecos de la *Überlieferung* gadameriana son constantes en este nuevo contexto en el que se ubica Ricoeur, ya que de esa manera se rompe con la clausura del sistema sincrónico-estructural postulado por la semiótica y se desplaza el foco de interés hacia el proceso de comprensión de la *poíesis* narrativa. Cfr. Gadamer, H.-G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977. pp. 360-370; Ricoeur, P. *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI, 1996. pp. 953-973.

²⁰⁴ Cfr. Calvo Martínez, T. “Del símbolo al texto”, *o. c.*, pp. 127-133.

²⁰⁵ Calvo Martínez es explícito al formular su tesis: “Creo, en primer lugar, que el cambio que va del símbolo al texto comporta una transformación radical de la concepción de la hermenéutica y no un mero ensanchamiento o ampliación del objeto de ésta, en la medida en que lo que define al símbolo –y, por tanto, a la hermenéutica en el primer caso– es precisamente el doble sentido. Creo, en segundo lugar, que el encuentro de Ricoeur con el estructuralismo no aporta nada significativo en los años sesenta en relación con su posterior concepción de la hermenéutica: en los años sesenta Ricoeur continúa aferrado a su concepción de la hermenéutica como interpretación del símbolo, como interpretación del doble sentido y si bien ha de reconocerse que este su acercamiento a la lingüística estructuralista contribuyó a una ampliación de los planteamientos y de los recursos conceptuales ricoeurianos, esta ampliación tiene lugar dentro de su concepción primera de la hermenéutica y en ningún caso comporta salida o ruptura alguna respecto de la misma”, en Calvo Martínez, T. “Del símbolo al texto”, *o. c.*, p. 128.

²⁰⁶ Aquí se entiende por “isotopía” a la interacción organizada de elementos lingüísticos co-presentes a raíz de un plan textual, que otorga a tales elementos coherencia referencial suficiente como para constituirse en texto.

las palabras entendidas como símbolos. De este modo, como señala Calvo Martínez, para Ricoeur los símbolos simbolizan dentro de “conjuntos” que limitan y articulan su significación. Esos “conjuntos” vendrían a ser los *textos*. De aquí que la “equivocidad” del símbolo se encuentre restringida por el contexto en el cual aparece. Así, el *texto* exige un trabajo hermenéutico sólo en la medida en que puede mantener la “equivocidad” o *polisemia* de los símbolos. El texto no importa como tal, esto es, en virtud de su *textualidad*. Si el *texto* “contiene” símbolos polisémicos, deviene él mismo en polisémico. 2) Por otro lado, aunque se considere a la frase como unidad del discurso, tampoco aquí Ricoeur avanza más allá del símbolo concreto, ya que la pluralidad de sentidos sigue perteneciendo a éste y no a aquella. 3) Finalmente, en cuanto al concepto de “distancia”, no es el mismo en la hermenéutica de los símbolos que en la hermenéutica de los textos. En la primera teoría, la distancia es creada por el método, mientras que en la segunda, es la textualización la que establece el distanciamiento en virtud de que ya no es posible el diálogo temporal y presente propio de la comunicación oral.

Por lo tanto, según afirma Calvo Martínez, las diferencias entre estos dos estadios en la concepción de la hermenéutica en la obra de Ricoeur son demasiado acentuadas como para hablar de un ensanchamiento de la teoría. Más bien, conviene usar la expresión “ruptura”. En su confrontación con el estructuralismo durante los años sesenta, que es el momento en que se gesta su concepción de la hermenéutica de los símbolos, Ricoeur considera la oposición entre lengua y discurso, mientras que en su desarrollo posterior de una hermenéutica de los textos la distinción se establece dentro del ámbito del discurso, entre discurso hablado y discurso escrito. *La diferencia entre discurso hablado y discurso escrito será la que posibilite la reformulación del vínculo entre la “comprensión” y la “explicación” y replantear el objetivo de la hermenéutica.* Por último, es en el período correspondiente a la hermenéutica de los textos en que Ricoeur adopta el concepto de “obra” entendida como una “totalidad singular”. De este modo, “texto” y “obra” se convertirán en los dos momentos de “objetivación” del discurso que permiten la explicación y la comprensión hermenéutica. Así, la hermenéutica de los textos debe ser llamada así por cuanto que se concibe al texto como

“composición que aúna el todo y las partes en la relación circular de una obra”. Aquí estribaría, entonces, la diferencia radical con la hermenéutica de los símbolos²⁰⁷.

Por su parte, Ricoeur responderá a esta tesis de Calvo Martínez, señalando que la problemática del símbolo y del texto surge primero en el terreno de la lingüística y de la semántica antes que en el de la hermenéutica²⁰⁸. Se trata de ver cómo se ordena, en el interior mismo del discurso, la palabra (el componente léxico) y la frase (el componente sintáctico) y la propia discursividad. En efecto, hay que decidir cuál es el fenómeno central que tiene lugar en el discurso. Si, en el terreno de la semántica, lo que importa es la *denominación* o “acto de dar un nombre a las cosas”, entonces la *polisemia* será el objeto de estudio de la hermenéutica. Si, en cambio, en el mismo terreno de la semántica, lo central es la *predicación* o “acto de caracterizar algo por predicados”, entonces la innovación semántica tiene lugar en la frase. La decisión sobre el primado de uno u otro objeto de estudio, de acuerdo con Ricoeur, tiene consecuencias en cómo se concibe la hermenéutica, puesto que se debe elegir entre la *polisemia*, que tiene su origen en el símbolo, y el efecto de distanciamiento producido por el texto en tanto que discurso escrito. Ahora bien, esta dialéctica de la nominación y de la predicación se continúa en el ámbito del *texto*.

²⁰⁷ Para que quede clara la postura de Calvo Martínez, citaremos sus palabras: “En el pensamiento de Ricoeur correspondiente a la década de los sesenta presiona, sin duda, la idea de texto como algo sustantivo. Esta presión proviene seguramente de la tradición hermenéutica tanto religiosa como literaria, y testimonio de esta presión del texto como tal es el párrafo del artículo «El problema del doble sentido» que he citado literalmente anteriormente. Pero esta presión del texto como tal resulta obstruida, cegada incluso, por una doble resistencia. En primer lugar y fundamentalmente, por la resistencia que le opone la concepción restrictiva de la hermenéutica limitada a los símbolos, concepción que se afianza en la confrontación con el psicoanálisis freudiano. Tal concepción de la hermenéutica constituye, a su vez y como he señalado, el horizonte de la confrontación con el estructuralismo. Como consecuencia de ello, el encuentro con el estructuralismo provoca una nueva resistencia contra el texto como tal al limitarlo a la función vicaria de contexto. Será finalmente la distinción señalada entre discurso oral y discurso escrito la que permitirá neutralizar ambas resistencias y, al neutralizarlas, hará posible que aflore el texto como tal, eso sí, sobre la base de categorías más rigurosamente –y más originalmente- elaboradas”, Calvo Martínez, T. “Del símbolo al texto”, o. c., p. 133.

²⁰⁸ Ricoeur, P. “Respuesta a Tomás Calvo”, en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, o. c., pp. 141-144.

§9 La confrontación al modelo clásico de la hermenéutica del texto

A partir de que se configura el “modelo semiológico”, para Ricoeur ya no es posible entender los conceptos de “comprensión” y de “explicación” como mutuamente excluyentes, según lo había planteado la hermenéutica tradicional, la cual tendremos ocasión de revisar en las próximas páginas. Tales conceptos se convirtieron, durante mucho tiempo, en sendos caballos de batalla de los contrincantes dentro del debate de fondo entre la epistemología y la ontología. Mientras que, para unos, era necesario establecer una distinción epistemológica entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, para otros entre ambas ciencias hay un *continuum* homogéneo y unitario. Así, el “explicar” es propiedad de ambos tipos de ciencias, mientras que el “comprender” es sólo inherente a las ciencias humanas. En este sentido, según Ricoeur, ambas tesis parten del presupuesto de que *“en las cosas mismas el orden de los signos y de las instituciones es irreducible al de los hechos sometidos a leyes”* (DA, 149). Así, dentro de esta concepción, el filósofo tendrá como tarea la fundamentación del pluralismo de los métodos y la discontinuidad, en el terreno epistemológico, entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, sobre la base de establecer una diferencia entre el modo de ser de la naturaleza y el modo de ser del espíritu.

Por el contrario, podríamos animarnos a plantear que, para Ricoeur, no habría una distinción de fondo entre estas dos modalidades de ser, por lo que no existiría tal dualismo metodológico. Sin embargo, él no se centrará en cuestiones de carácter metafísico, sino que apuntará a lo metodológico, que es el centro de esta problemática. De este modo, Ricoeur no va a hablar en términos positivos y excluyentes acerca de la relación entre estos dos métodos, sino en términos dialécticos:

“Por dialéctica entiendo la consideración según la cual explicar y comprender no constituirían los polos de una relación de exclusión, sino los momentos relativos de un proceso complejo que se puede llamar interpretación. Esta otra solución también tiene su dimensión epistemológica y su dimensión ontológica. Dimensión epistemológica: si existe tal relación de implicación mutua entre los métodos, se debe encontrar entre las ciencias naturales y las ciencias humanas

tanto una continuidad como una discontinuidad, tanto un parentesco como una especificidad metodológicos. Dimensión ontológica: si explicación y comprensión están indisociablemente ligadas en el plano epistemológico, ya no es posible que se correspondan un dualismo óntico con un dualismo metodológico” (DA, 150).

Lo que estaría en juego, en última instancia, sería cómo debe ser concebida la filosofía en sí misma. Para Ricoeur, el destino de la filosofía –si es que ha de subsistir– se encontraría en su capacidad de subordinar el método a una concepción “más radical” de la relación de verdad que tiene el hombre con las cosas y con los seres.

Vamos a desplegar esta cuestión en las próximas secciones. Sin embargo, podemos adelantar que la constitución de las ciencias del lenguaje a partir de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure posibilita que, de ahora en adelante, ambos métodos se complementen.

- *La evolución de la hermenéutica: Schleiermacher y Dilthey*

Antes de proseguir con nuestra exposición, cabe aclarar que, a pesar de que Ricoeur ha caracterizado su inclusión del método hermenéutico en los problemas filosóficos de índole fenomenológica como un “injerto” llevado a cabo originariamente en *La simbólica del mal*, sin embargo, entre ambas corrientes de pensamiento encuentra un punto en común que hace que la empresa ricoeuriana no sea en absoluto peregrina:

“Los antecedentes de la hermenéutica parecen en principio alejarla de la tradición reflexiva y el proyecto fenomenológico. La hermenéutica nace –o, más bien, resurge– en la época de Schleiermacher a partir de la fusión entre la exégesis bíblica, la filología clásica y la jurisprudencia. Esta fusión entre varias disciplinas pudo producirse merced a un giro copernicano que dio primacía a la pregunta ¿qué es comprender? sobre la pregunta por el sentido de tal o cual texto, o de tal o cual tipo de textos (sagrados, profanos, poéticos o jurídicos). Esta

investigación sobre el Verstehen desembocaría, un siglo más tarde, en el problema fenomenológico por excelencia: la investigación sobre el sentido intencional de los actos noéticos.

Es cierto que la hermenéutica seguía teniendo preocupaciones diferentes de las de la fenomenología concreta. Mientras que ésta planteaba el problema del sentido preferentemente en el plano cognitivo y perceptivo, la hermenéutica lo planteaba, desde Dilthey, en el plano de la historia y de las ciencias humanas. Sin embargo, en ambos casos se trataba del mismo problema fundamental: el de la relación entre el sentido y el sí mismo, entre la inteligibilidad del primero y la reflexividad del segundo” (DA, 29-30).

Ricoeur encuentra, entonces, una filiación entre fenomenología y hermenéutica, que está dada principalmente por el hecho de que ambas vinculan la pregunta acerca de la “comprensión” con el sentido y el sí mismo, y las actividades realizadas por la conciencia en cada caso. Así, fenomenología y hermenéutica constituyen dos aspectos de una misma cuestión: el problema de dilucidar “el sentido del sí mismo”.

Ahora bien, en un artículo recopilado en *Del texto a la acción*²⁰⁹, Ricoeur realiza una recapitulación de la historia más próxima de la hermenéutica. Toma como ejes dos movimientos. El primer movimiento es el que abarca las hermenéuticas regionales hasta la hermenéutica general. Se trata de un movimiento de “universalización de la hermenéutica”. El segundo movimiento va de la epistemología hasta la ontología. Se trata de un movimiento de “radicalización de la hermenéutica”. Quienes llevaron adelante la universalización de la hermenéutica fueron Schleiermacher y Dilthey; mientras que quienes la radicalizaron fueron Heidegger y Gadamer. En las secciones siguientes veremos en qué consistieron la “universalización” y la “radicalización” de la hermenéutica respectivamente.

En este sentido, podemos entender también este tránsito de la hermenéutica de los símbolos a la hermenéutica de los textos como el resultado de un acercamiento más próximo, por parte de Ricoeur, a la hermenéutica alemana a la que pertenecen los autores citados. De este modo, se podría interpretar que la evolución de la hermenéutica

²⁰⁹ Cfr. DA, 71-94.

tal como es presentada por Ricoeur constituiría una proyección de su propia concepción de la hermenéutica tal como él la concibe en este segundo período que corresponde a la hermenéutica de los textos²¹⁰. Tal concepción sería la de una hermenéutica entendida como “*teoría de las operaciones de la comprensión relacionadas con la interpretación de los textos*” (DA, 71). Por eso, el eje de esta nueva hermenéutica será la actualización del discurso oral bajo la forma de texto. Es decir, el surgimiento de la *textualidad*, aquello que hace que un texto se constituya como tal.

A continuación, daremos cuenta de estos dos movimientos, así como de las principales teorías aportadas por sus representantes.

Ricoeur explicará el tránsito de las hermenéuticas regionales a una hermenéutica general a partir de la formulación de la aporía que, en palabras de nuestro autor, surgiría a partir del encuentro entre las pretensiones ontológicas y las pretensiones epistemológicas de la hermenéutica como método de estudio:

“A mi entender, la historia reciente de la hermenéutica ha estado dominada por dos preocupaciones. La primera lleva a ampliar progresivamente su alcance, pues de tal manera todas las hermenéuticas regionales quedarían incluidas en una hermenéutica general; pero este movimiento de desregionalización no puede llevarse al límite sin que al mismo tiempo las preocupaciones propiamente epistemológicas de la hermenéutica, es decir, su esfuerzo por constituirse en un saber supuestamente científico, queden subordinadas a preocupaciones ontológicas según las cuales comprender deja de presentarse como una simple modalidad de conocer para convertirse en una manera de ser y de relacionarse con los seres y con el ser. El movimiento de desregionalización se acompaña así de un movimiento de radicalización mediante el cual la hermenéutica no sólo se vuelve general sino también fundamental” (DA, 72).

Ahora bien, la hermenéutica parte, primeramente, del establecimiento del objeto de estudio, que es el lenguaje escrito. En este sentido, se encargará de estudiar, entre

²¹⁰ Compartimos el punto de vista expresado en Fidalgo Benayas, L. o. c., p. 155.

otras cosas, la *polisemia* de las palabras dentro de un contexto determinado en una situación particular. La actividad de discernimiento de los contextos adecuados a los significados de las palabras es la “interpretación”, definida como el “*reconocer qué mensaje relativamente unívoco ha construido el hablante sobre la base polisémica del léxico común*” (DA, 73). Así, la interpretación tendrá como principal objetivo la identificación de la intención de univocidad en la construcción textual. Veamos cómo opera la interpretación como actividad propia del método hermenéutico en la denominada “universalización de la hermenéutica”.

Según Ricoeur, el movimiento de “universalización de la hermenéutica” comienza con Schleiermacher, quien se encarga de tematizar las operaciones comunes a las dos grandes ramas de la hermenéutica, que son la exégesis de los textos bíblicos y la filología de los textos clásicos.

"El verdadero movimiento de desregionalización comienza con el esfuerzo por recortar un problema general a partir de la actividad de interpretación ejercida en textos diferentes. Friedrich Schleiermacher fue quien tuvo a su cargo el descubrimiento de esta problemática centra y unitaria. Antes de él, existe por un aparte una filología de los textos clásico, principalmente los de la antigüedad grecolatina, y por otra, una exégesis de los textos sagrados, Antiguo y Nuevo Testamento. Y en cada uno de ambos dominios, el trabajo de interpretación varía según la diversidad de los textos. Una hermenéutica general exige, pues, elevarse por encima de las aplicaciones particulares y percibir las operaciones comunes a las dos grandes ramas" (DA, 73).

Como sabemos, Schleiermacher encuentra en la hermenéutica un proceso de reconstrucción del espíritu de los antepasados del hombre. En este sentido, propone el llamado “círculo hermenéutico”, que implica que, para la interpretación de los textos, el intérprete necesita incluirse a sí mismo tanto dentro de la dimensión social u objetiva (contexto histórico) como dentro de la dimensión individual o subjetiva del autor de la obra. Con el término “circular” se refiere a la interdependencia que tiene lugar entre el todo y las partes del texto, que requiere de rodeos para ser interpretado, por el hecho de que el sentido no se aprehende de manera inmediata.

De esta manera, si se desea una interpretación correcta del texto, es necesario tener en cuenta estas dos dimensiones relacionadas con el mismo. Una, la dimensión objetiva, atañe a la construcción del contexto del autor del texto. Otra, la dimensión subjetiva (adivinatoria), implica colocarse en la mente del autor, en su lugar. Schleiermacher señala el carácter práctico o de *techné* de la hermenéutica, en el sentido de que ella no se trata de un concepto o saber de carácter teórico, sino que es un instrumento para la “comprensión”.

De este modo, la hermenéutica se propone como una *praxis* que intenta comprender el texto tanto como lo comprende su autor (dimensión subjetiva) y, luego, mejor que como lo comprende el autor (dimensión objetiva)²¹¹. Gracias, por otro lado, a que tanto el autor como el lector comparten un mismo código lingüístico y una misma gramática, la comprensión del texto es posible. Y esta comprensión es mucho mayor cuando ambos, autor y lector, están inmersos en la misma dimensión objetiva o contexto social.

En este sentido, el llamado “círculo hermenéutico” refiere al proceso por el cual el intérprete busca identificarse con el pensamiento y el contexto social del autor a fin de llevar a cabo la comprensión de la obra. Este proceso se caracteriza por dos momentos o actividades: la comprensión comparativa, que se refiere a la capacidad intelectual del lector para participar de la hermenéutica, y la comprensión adivinatoria, que es cuando el lector comprende al autor de una obra en su individualidad. Se lleva a cabo, así, un “diálogo”, que podríamos considerar “virtual”, entre el lector y el autor.

A partir de la lectura de los trabajos de Schleiermacher, Ricoeur señala que el hecho de operar un recorte de un problema general partiendo de la actividad de interpretación aplicada en textos de diversa índole constituye el primer paso hacia un “movimiento de desregionalización”. Lo más valioso de Schleiermacher sería su esfuerzo por elevarse por encima de las aplicaciones particulares a cada texto y encontrar cuáles son las operaciones comunes llevadas a cabo por la filología de los textos greco-latinos como por la exégesis de los textos bíblicos, las cuales, tenían sus propias reglas para el análisis:

²¹¹ Cfr. Schleiermacher, F. *Hermeneutik*. Heidelberg: M. Kimmerlé, 1959; §§ 15 y 16: “comprender a un autor tanto y aún mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo”.

“La hermenéutica surgió a partir de este esfuerzo por elevar la exégesis y la filología al rango de una Kunstlehre, es decir, de una tecnología que no se limita a una simple colección de operaciones desconectadas” (DA, 74).

Este “giro copernicano” que tiene lugar dentro de la hermenéutica ocurre bajo el influjo de la filosofía kantiana, que, según vimos, opera una “inversión” de jerarquías. Con Kant, efectivamente, la teoría del conocimiento pasa a ocupar un lugar preponderante, en detrimento de una teoría del ser, que era la que prevalecía hasta ese momento. Pues bien, la hermenéutica de Schleiermacher, según Ricoeur, opera una inversión similar. Ahora las reglas de interpretación se vinculan a la operación central de unificar lo diverso dentro de la interpretación, en detrimento de la diversidad textual²¹².

Por otro lado, Schleiermacher, con su teoría de la comprensión y del “círculo hermenéutico” opera una revolución de la concepción del sujeto kantiana, que consistía en un espíritu impersonal. Es aquí donde esta nueva hermenéutica se nutre de la tesis del romanticismo, según la cual “el espíritu es el inconsciente creador que actúa sobre las individualidades geniales”. Por eso, la hermenéutica inaugurada por Schleiermacher toma del romanticismo esta relación “viva” con el proceso creativo de los textos. A su vez, adoptará una postura crítica respecto de la filología clásica y de la exégesis bíblica, por cuanto, según señalamos, su búsqueda se orienta hacia la elaboración de reglas que tengan una validez universal para la comprensión. Este doble origen de la hermenéutica *desregionalizada* marcaría, según Ricoeur, el destino de la hermenéutica posterior:

“Quizá toda hermenéutica se halla marcada para siempre por esta doble filiación romántica y crítica, crítica y romántica. Crítico es el propósito de luchar contra la mala comprensión, en nombre del famoso adagio: ‘hay hermenéutica cuando hay mala comprensión’; romántico es el propósito de ‘comprender

²¹² "Pensaría de buen grado que ésta es la idea más importante de Schleiermacher más que la idea de interpretación psicológica. Schleiermacher ha captado la articulación que asegura la continuidad de las dos hermenéuticas. Se podría así reorganizar la hermenéutica de Schleiermacher a partir de este tema central", en Ricoeur, P. *Cours sur l'herméneutique [1971-72]*. Louvaine: Institute Supérieur de Philosophie, 1972. p. 80.

a un autor tanto y aun mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo’’ (DA, 74-5).

Por otra parte, surge además la aporía de dos modos de interpretación: la interpretación *gramatical* y la interpretación *técnica* –también llamada *psicológica*. Por un lado, la interpretación gramatical sienta sus bases en las características del discurso que son comunes a una cultura. Por otro, la interpretación técnica se apoya en la singularidad del texto. Estos dos modos de interpretación no se pueden realizar de manera simultánea: o se percibe lo común (la lengua) o se percibe lo particular (el habla). Si se percibe la lengua, la interpretación es “objetiva”, por cuanto que se orienta a referir los rasgos lingüísticos del autor. También se la considera como una interpretación “negativa”, ya que solamente señala los errores referidos al significado de las palabras y no excede los límites del discurso. La interpretación técnica, en cambio, implica la programática de una tecnología (*Kunstlehre*). Es aquí donde se lleva a cabo el proyecto hermenéutico, puesto que el intérprete intenta llegar a la “subjetividad” del autor del texto, en detrimento de la lengua. Por esta misma razón, esta interpretación es “positiva”: se llega al acto de pensamiento que produce el discurso por medios “adivinatorios” o psicológicos. Pero la individualidad que se busca captar debe ser aprehendida en la comparación y el contraste. Es aquí donde aparece un gran obstáculo para la hermenéutica, ya que no se debe tener en cuenta sólo la oposición entre la interpretación gramatical y la interpretación técnica, sino también la oposición entre la actividad de adivinación y la actividad de comparación. Según Ricoeur, este obstáculo podría ser soslayado “*si se aclara la relación de la obra con la subjetividad del autor y si, en la interpretación, se desplaza el acento de la búsqueda patética de subjetividades ocultas hacia el sentido y la referencia de la obra misma*” (DA, 76).

Acabamos de analizar cómo Schleiermacher centra su hermenéutica principalmente en la interpretación psicológica. Asimismo, estudiamos los obstáculos o “aporías” –en términos de Ricoeur- que plantea tal metodología. A su modo, Dilthey continuará de manera general con los planteamientos de la hermenéutica de Schleiermacher, por cuanto que nunca abandona lo que Ricoeur entiende por una “concepción psicologizante” de la hermenéutica centrada en la búsqueda de desentrañar las “intenciones” del autor de la obra susceptible de interpretación. Sin embargo, Dilthey llevará a un extremo la llamada “universalización” de la hermenéutica al incluir las ciencias exegéticas y filológicas en el interior de las ciencias históricas, pues las

“regiones” en las que se distribuía el ejercicio interpretativo encuentran ahora un denominador común que se erige en criterio de interpretación: el devenir histórico. En este sentido, Dilthey realiza sus trabajos desde una perspectiva que podremos denominar “historicista”, cuyo axioma consiste en que las manifestaciones espirituales del hombre -entre las que se cuentan los textos escritos- deben ser consideradas dentro del “contexto histórico” en que se producen.

Dilthey efectúa su producción crítica en medio del debate epistemológico que caracterizó el período neokantiano alemán, que tuvo lugar desde mediados del siglo XIX hasta entrado el siglo XX. En ese momento, la discusión filosófica centraba su interés en el problema epistemológico que suponía la aplicación de la filosofía hegeliana al ámbito científico. Más precisamente, el debate giraba en torno del “sesgo especulativo” que había aportado al terreno de las ciencias el idealismo hegeliano, de base ontológica. En contraposición, los neokantianos proponían la puesta en primer plano de la teoría del conocimiento kantiana por sobre la teoría metafísica. Tal propuesta suponía que la vuelta a la pregunta acerca de las posibilidades de conocimiento de la conciencia del hombre llevaría a una clarificación de las posibilidades de conocimiento de las ciencias, esto es, de su capacidad epistemológica.

Ricoeur señala que este debate en el terreno de la filosofía y de las ciencias afectaría, indudablemente, al problema de la “desregionalización” de la interpretación hermenéutica, más precisamente en lo que respecta a la inclusión de la “regionalidad” en la interpretación de textos dentro del campo más amplio del conocimiento histórico. Así, la hermenéutica aplicada a la comprensión de la historia vendría a ser subsidiaria del programa cultural diseñado por la Alemania decimonónica: entender la historia como ciencia “modelo” de los fenómenos del espíritu. Imbuido por la lectura de los trabajos de historiadores como Leopold Ranke o J. G. Droysen, Dilthey se apropiará de la propuesta hermenéutica de Schleiermacher desde una perspectiva que tenga como requisito la inclusión de una “comprensión” de la historia. De aquí que la historia se convierta en un “gran” texto susceptible de ser interpretado. Como destaca Ricoeur:

“El texto que se va a interpretar, de ahora en más, es la realidad misma y su encadenamiento (Zusammenhang). Antes de preguntar ¿cómo comprender un texto del pasado?, se plantea un interrogante previo: ¿cómo concebir un encadenamiento histórico? Antes de la coherencia de un texto se

halla la de la historia, considerada como el gran documento del hombre, como la más fundamental expresión de la vida” (DA, 77)²¹³.

Según Ricoeur, Dilthey lleva a cabo un trabajo de intérprete del llamado “*pacto entre hermenéutica e historia*” (DA, 77). La inclusión de la hermenéutica dentro del campo de la historia considerada como ciencia implicará, a la vez, la adopción de una perspectiva cultural, “englobadora”, del acto hermenéutico. Según esta propuesta, la interpretación de los textos debe adecuarse a las circunstancias históricas y, sobre todo, al “encadenamiento” de los principales acontecimientos que constituyen una determinada cultura. Por otro lado, Ricoeur destaca el hecho de que la propuesta diltheyana acerca de la tarea que debería ser propia de la hermenéutica no sienta sus bases sobre presupuestos de carácter ontológico, sino que parte más bien de una reformulación de cómo concebir la epistemología en relación con las ciencias humanas.

Ahora bien, en circunstancias en que el consenso científico se orientaba hacia el establecimiento de la epistemología entendida como disciplina que tomara como punto de partida el modelo experimental por demás exitoso en el terreno de las ciencias naturales, Dilthey realiza lo que en términos de Ricoeur constituye un nuevo “giro copernicano”.

Para hacer frente a los positivistas que sólo dotaban de estatuto de ciencia a todo aquello que entrara en el terreno de la Naturaleza, Dilthey proponía una metodología para las ciencias humanas que se pudiera parangonar con la de las ciencias naturales. Partiendo de la pregunta de “¿cómo es posible el conocimiento histórico?”²¹⁴, Dilthey distingue entre dos métodos: uno que atañe a las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y otro, a las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*). Por un lado, encontramos la “explicación” o *erklären* como método de las ciencias naturales, puesto que los acontecimientos propios de la Naturaleza exigen ser explicados. Por otro lado, hallamos la “comprensión” o *verstehen*, ya que para entender los fenómenos propios del espíritu es necesario que todas las “fuerzas sentimentales” cooperen en la aprehensión mediante su inmersión en el objeto. Desde este punto de vista, los fenómenos naturales debían ser explicados alrededor del eje causa / efecto, siguiendo el

²¹³ Cfr. Ricoeur, P. *Cours sur l’herméneutique*, o. c., p. 82.

²¹⁴ Cfr. DA, 78.

modelo de causalidad humeano, mientras que los fenómenos espirituales debían ser comprendidos por medio de la interpretación de textos -antiguos, religiosos, jurídicos, ensayos filosóficos, entre otros. Por lo tanto, el método propio de las ciencias humanas debía ser la “comprensión descriptiva” –lo que, en términos de Schleiermacher, estaría representada por el concepto de “círculo hermenéutico”.

Con este método “comprensivo”, Dilthey postula la posibilidad de que se pueda llevar a cabo una interpretación objetiva de todos los textos existentes en el mundo. Pero esta idea implica que se puede establecer un vínculo estrecho entre la metodología psicológica, que toma en cuenta la existencia de un “otro” en el análisis textual, ya apuntada por Schleiermacher, y la pretensión de “objetividad” propia de toda ciencia. Ricoeur explicita la argumentación diltheyana: en contraposición con las ciencias naturales, donde el hombre se apropia de fenómenos diferentes de él mismo y cuya esencia le resulta inalcanzable, las ciencias del espíritu presuponen la capacidad de poder situarse en la “vida psíquica” de los otros, por cuanto que el hombre posee la capacidad de conocer a otro hombre, aún el más ajeno a él y, en virtud de este hecho ineludible, la psiquis humana está abierta a la comprensión. De aquí la diferencia entre el estatuto del explicar, aplicado a la Naturaleza, y el estatuto del comprender, aplicado a las ciencias del espíritu. En otras palabras: *“El hombre no es radicalmente ajeno al hombre, porque puede dar signos de su propia existencia. Comprender esos signos es comprender al hombre”* (DA, 78).

En la búsqueda diltheyana por establecer una ciencia “subjetiva”, Ricoeur encuentra dos consideraciones fundamentales que se vinculan muy estrechamente con su propia antropología filosófica y con lo que luego constituirá, como veremos, su propuesta de una hermenéutica que se establezca en paradigma de las ciencias humanas y del texto como objeto-modelo extensible a todos los fenómenos del espíritu. Por un lado, el método comprensivo de Dilthey constituye un ejemplo de cómo, a pesar de la separación entre sujeto del conocimiento y objeto del conocimiento impuesta por la razón iluminista, es posible aunar subjetividad y objetividad como conceptos complementarios en el estudio interpretativo de los textos y, por ende, de las acciones humanas. Por otro lado, tal metodología implica la afirmación de que los fenómenos humanos poseen características muy distintas de las de los fenómenos naturales, por lo que requieren otro tipo de aproximación para su estudio: la hermenéutica.

La principal consecuencia en el ámbito epistemológico es la posibilidad de pensar a las ciencias del espíritu como ciencias que contemplen la singularidad humana. Frente al postulado hegeliano de un *espíritu objetivo* o espíritu “del pueblo”, irreductible al fenómeno psicológico del individuo, Dilthey propone una ciencia de la singularidad, que centre sus fundamentos en la persona. En consecuencia, las ciencias del espíritu se nutren de la psicología, que sería la ciencia del individuo en tanto que ser que “actúa” en la sociedad y en el devenir histórico. De aquí se deriva que las instituciones se afirman en la singularidad humana, y no a la inversa, como propone Hegel, por cuanto que “*el hombre intenta comprenderse como actividad, como voluntad libre, como iniciativa y empresa*” (DA, 78).

Según Ricoeur, mediante el concepto de “encadenamiento”²¹⁵ (*Zusammenhang des Lebens*), que designa a los hechos humanos como “conjuntos estructurales” que pueden ser entendidos uno a partir del otro, la crítica del conocimiento histórico encarada por Dilthey y los neokantianos encuentra apoyatura para su concepción del individuo como eje de las ciencias humanas. El orden de la vida, que es la “experiencia fluctuante”, puede ser conceptualizado –al igual que los fenómenos de la Naturaleza, que están sometidos a los mecanismos de la regularidad- en virtud de que la vida espiritual “se fija” en “encadenamientos” o conjuntos estructurales que pueden ser comprendidos uno por el otro. Estas formas producidas por la vida psíquica en su búsqueda por exteriorizarse en configuraciones estables encontrarán una forma privilegiada de fijación en los textos escritos y en los signos vehiculados por ellos.

La noción de “encadenamiento” aplicada al terreno metodológico incide en el tránsito de la “comprensión” a la “interpretación”. La validez de este nuevo eje se basa en el hecho de que la “comprensión” se constituye en el fundamento del método hermenéutico, entendido como el conocimiento mediante signos del psiquismo ajeno. Dentro de esta perspectiva, la “interpretación” le otorgaría a la comprensión el grado de objetividad necesario, en virtud de la fijación y la conservación que la escritura confiere a los signos.

Aquí –enfatisa Ricoeur- Dilthey convierte la problemática hermenéutica propuesta por el concepto “psicologista” de “círculo hermenéutico” de Schleiermacher en un problema doble. El tránsito de la “comprensión”, entendida como la capacidad de

²¹⁵ Cfr. DA, 79.

situarse en el lugar del otro, a la “interpretación”, que se constituye en la comprensión de las manifestaciones del hombre fijadas en y por la escritura, implica que, por una parte, la hermenéutica viene a agregarle un nuevo nivel de análisis a la psicología “comprensiva”; por otra, que la psicología “comprensiva” le aporta a la hermenéutica un sesgo psicológico. Dilthey no escapa al psicologismo del “círculo hermenéutico”, puesto que él mismo considera la “comprensión” mediante el procedimiento de transferirla a un otro. A su vez, al confrontar su teoría con la fenomenología husserliana, descubre que no es posible llegar al psiquismo sino a través de aquellos correlatos objetivos a los que la conciencia intencional se dirige: a su significado.

Si la hermenéutica tendría como tarea específica la de “re-producir” (*Nachbilden*) un “encadenamiento” a través de la interpretación de los signos fijados por la escritura, entonces ya no se puede captar la psiquis ajena a través de sus expresiones inmediatas, sino que hay que reconstruirla mediante la interpretación de sus signos objetivados: *“Este Nachbilden (re-producir) exige reglas distintas en razón de la incorporación de la expresión en objetos con una naturaleza propia”* (DA, 80). En este sentido, la hermenéutica proveería los medios a través de los cuales es posible que el lector “coincida” con el autor, con su interioridad, al “re-producir” (*Nachbilden*) el proceso creador mediante el cual se ha engendrado la obra. Sin embargo, los signos de la intención y del proceso creativo del autor sólo pueden ser hallados en la forma tanto exterior como interior de la obra y en el “encadenamiento” (*Zusammenhang*) que la convierte en un todo organizado. En términos de la fenomenología husserliana, la interpretación va a la búsqueda de un sí mismo y de un otro considerados de manera psicologizante, por cuanto que se orienta siempre a una re-producción (*Nachbildung*) de las experiencias vividas.

Una vez realizada la etapa científica de la “comprensión” por parte de la actividad filológica, cuyo principal objetivo es “fijar” y “explicar” los textos, le restaba a la hermenéutica el papel de otorgar “validez universal” a la interpretación, que vendría, así, a configurarse como el fundamento de la historia: *“La hermenéutica constituye así el estrato objetivado de la comprensión, gracias a las estructuras esenciales del texto”* (DA, 80).

Si se le otorga, entonces, capacidad “objetiva” al método interpretativo, se puede afirmar la pretensión de validez universal del “círculo hermenéutico” propuesto por Schleiermacher. Esta “validez universal” encontraría su fundamento en la

*Weltanschauung*²¹⁶ o “concepción del mundo”, expresión acuñada por Dilthey. Esta “concepción del mundo” no constituiría de ningún modo un constructo teórico, sino que sería la “vida” misma.

Por otro lado, la comprensión implica a la vez la aprehensión del sentido, paso necesario para la interpretación, y el conocimiento del contexto histórico de la obra y del autor, como ya había propuesto Schleiermacher. El contexto histórico, a su vez, puede ser conocido por el intérprete precisamente a causa de que la vida humana se expresa por medio de aquellos “encadenamientos”, que la hermenéutica se encargará de interpretar en tanto tales.

En suma, Dilthey –señala Ricoeur– considera a la “comprensión” como un proceso. Por este proceso, el hombre puede conocer la vida psíquica a través de la interpretación de los signos sensibles en los que esa vida psíquica se hace manifiesta. De entre esos signos propios de la vida psíquica del otro, los más importantes son aquellos fijados y conservados por la escritura. Desde esta perspectiva, la “comprensión” vendría a constituirse en la justificación del conocimiento del psiquismo del otro a través de la lectura de los signos, por cuanto que la misma fijación que la escritura aporta al signo posibilita la objetivación de la vida psíquica.

Por otra parte, la objetivación y su captación a través de la actividad interpretativa ocurren aún antes de que se fijen los signos de la psiquis humana mediante la escritura. Se inician en la interpretación de uno mismo:

“Lo que yo soy para mí mismo sólo se puede captar mediante las objetivaciones de mi propia vida; el autoconocimiento es ya una interpretación no más fácil que

²¹⁶ Julián Marías nos aclara este concepto de “concepción del mundo”: “Ahora bien, todo hombre histórico tiene lo que llama Dilthey una *Weltanschauung*, una idea o concepción del mundo, que no es primariamente una construcción mental. La filosofía, la religión, el arte, la ciencia, las convicciones políticas, jurídicas o sociales, son elementos, ingredientes o manifestaciones de la idea del mundo; pero ésta, como tal, es algo previo y anterior, que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma: la última raíz de la concepción del mundo –dice Dilthey– es la vida. Y esta vida no puede entenderse sino desde sí misma; el conocimiento no puede retroceder por detrás de la vida. Por esto su método va a ser descriptivo y comprensivo, no explicativo y causal, y su forma concreta será la interpretación o hermenéutica –uno de los más fecundos temas de Dilthey. De este modo renueva el sentido de la psicología de su tiempo, a la vez que el de la ciencia histórica”, Marías, J. “Introducción a la Filosofía de la Vida”, en Dilthey, T. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Alianza, 1997. p. 28.

la de los demás, y tal vez más difícil, pues yo no me comprendo a mí mismo más que por los signos que doy a mi propia vida y que me devuelven los otros. Todo autoconocimiento es mediato, a través de signos y obras” (DA, 80).

En Dilthey, se encontraría en germen la idea del reconocimiento del sí mismo que Ricoeur tratará en sus trabajos posteriores, según la cual el hombre se reconoce a sí mismo a través de sus actos, de sus obras, que vehiculan signos susceptibles de ser interpretados en virtud de que constituyen expresiones de la vida psíquica del individuo. La vida misma, entonces, puede ser interpretada, porque tiene la capacidad de objetivarse en actos y en signos de esos actos y de esa vida. Por lo tanto, la historia universal puede ser campo de estudio para la hermenéutica misma:

*"La historia universal se convierte así en el campo hermenéutico mismo: comprenderme, es hacer el mayor de los rodeos, el de la gran memoria que retiene lo que ha llegado a ser significativo para el conjunto de los hombres. La hermenéutica, es la ascensión del individuo al saber de la historia universal, es la universalización del individuo. No que haya un espíritu absoluto, sino una totalización en el curso de la experiencia"*²¹⁷.

Ahora bien, esta pretensión de objetividad –no sólo para la hermenéutica sino también para las ciencias humanas en general- se convierte en el problema fundamental para Dilthey. Según Ricoeur, es en el mismo concepto de “interpretación” donde resurge el conflicto entre el carácter intuitivo, que no puede ser verificado por medios científicos y que encuentra su fundamento en el concepto psicologizante de comprensión al cual la interpretación se subordina, y la exigencia de objetividad requerida por toda ciencia que se erija como tal. He aquí lo que Ricoeur califica como un “desgarramiento” en el seno mismo de la hermenéutica que vuelve irreconciliables su orientación psicologizante, basada en intuiciones, y la pretensión de una lógica científica de la interpretación. De este modo, la pareja comprensión / interpretación cae por su propio peso:

²¹⁷ Ricoeur, P. *Cours sur l'herméneutique*, o. c., p. 94.

“¿No es la interpretación una especie de la comprensión que hace estallar el género? ¿La diferencia específica, la fijación por la escritura, no es aquí más importante que el rasgo común a todos los signos, dar un interior a un exterior? ¿Qué es lo más importante en la hermenéutica, su inclusión en la esfera de la comprensión o su diferencia respecto de ella?” (DA, 133).

- La aporía de la hermenéutica “desregionalizada”

Si bien Ricoeur recoge un aspecto fundamental de la hermenéutica diltheyana para la constitución de una nueva “interpretación” -el hecho de que *“la vida sólo puede captar la vida por la mediación de las unidades de sentido que se elevan por encima del flujo histórico”* (DA, 82) -, no obstante señala que Dilthey agudiza la aporía central de la hermenéutica, ya presente en Schleiermacher, al subordinar la comprensión de los “momentos escritos” o “textos” a la ley de la comprensión de la subjetividad que se manifiesta en ellos. Lo que importa no es “lo que” efectivamente “dice” el texto, sino “quien” se expresa mediante el texto. Se cae en una paradoja sin solución, ya que la hermenéutica se subordina a la subjetividad, al psicologismo, por lo que se hace imposible encontrar un dominio de objetividad en el campo de estudio de la hermenéutica así definida. Esta es la crítica que también le hace Gadamer a Dilthey²¹⁸.

Los problemas surgen prontamente cuando se intenta pasar de la singularidad de las obras al terreno más general de la historia universal. Cuando se produce el tránsito de la comprensión psicológica (singular) a la comprensión histórica (general), emerge la idea de que el “encadenamiento” no es vivido por nadie en particular. En otras palabras, el individuo se vuelve, de alguna manera, “anónimo”. De ahí su objetividad:

“Por esta razón podemos preguntarnos si, para pensar las objetivaciones de la vida y tratarlas como datos, no ha sido preciso poner todo el idealismo especulativo en la raíz misma de

²¹⁸ Gadamer, H.-G. *Verdad y método*, o. c., p. 299.

la vida, es decir, en última instancia, pensar la vida misma como espíritu (Geist) ”²¹⁹.

Paradójicamente, para evitar el idealismo hegeliano, Dilthey habría fundado las bases de su hermenéutica y de su comprensión de la historia en el “espíritu objetivo” tal como es propuesto por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*.

Finalmente, Ricoeur destaca que tanto en Schleiermacher como en Dilthey está presente el pensamiento kantiano, ya que ambos quieren establecer cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento científico dentro del campo de las ciencias del espíritu, trabajo que Kant no llegó a realizar. Por otra parte, los dos autores conciben la hermenéutica de una manera psicológica por cuanto que suponen que el objeto de la interpretación, lejos de ser aquello “dicho” por el texto, consiste en lo que el sujeto expresa mediante lo escrito. De esta manera, se pierde la “autonomía” del texto. En esto consiste la llamada “aporía de la hermenéutica” señalada por Ricoeur, cuya solución, según él, estribaría en la búsqueda de un esclarecimiento de cuál es específicamente el vínculo de la obra con la subjetividad de su autor y, además, en un desplazamiento del enfoque de la investigación: desde la búsqueda de comprensión del autor de la obra a la “tematización” del sentido y de la referencia de la obra, que es donde se produce la apertura del ser al mundo, en términos heideggerianos.

Como veremos, esta objetividad la encontrará Ricoeur en la propuesta estructuralista, que respeta la autonomía del texto, y en una elaboración de la teoría del texto como acción humana, puesto que la acción humana puede considerarse como un texto. Al concebir el texto como autónomo, se abre la posibilidad de que surja un nuevo modo de interpretación: la “interpretación objetiva”.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 82.

§10 La radicalización de la hermenéutica en la filosofía contemporánea

Si bien Ricoeur parte de la oposición provista por la tradición hermenéutica entre “comprender” y “explicar”, sin embargo intentará encontrar una mediación superadora de esta dicotomía. En este sentido, las propuestas de Heidegger y de Gadamer, constituyen, para nuestro autor, un corte “decisivo” en el movimiento hermenéutico. De hecho, Ricoeur se va a situar a sí mismo en esta hermenéutica postheideggeriana para luego elaborar su propia teoría de la interpretación.

Recordemos que, según Dilthey, el “postulado fundamental” de la hermenéutica establecía que las ciencias del espíritu pueden “competir” con las ciencias naturales, mientras que se provea a aquéllas de una metodología adecuada. La hermenéutica, considerada como instrumento de las ciencias del espíritu, sería, de este modo, una “variedad” de la teoría del conocimiento. Ahora bien, Ricoeur señala que la propuesta de Dilthey se detiene en el terreno epistemológico y no llega a realizar un gran aporte a las relaciones entre fenomenología y hermenéutica ni a ocuparse de la dimensión ontológica implícita en los problemas interpretativos.

Es precisamente ese punto el que cuestionan, primero, Martin Heidegger y, posteriormente, Hans Georg Gadamer. Ambos filósofos profundizan su propio plan epistemológico, pero subordinado al objetivo de especificar cuáles son las condiciones ontológicas necesarias para el establecimiento de una hermenéutica como tal. De este modo, dentro del terreno de la filosofía y de su vínculo con la hermenéutica, tiene lugar lo que Ricoeur considera “una segunda inversión copernicana”, consistente en subordinar el método a la ontología. La explicitación de tal inversión dará lugar a Ricoeur a elaborar, a posteriori, su propia concepción de la hermenéutica que, finalmente, aplicará a la teoría de la acción humana y, por extensión, a la teoría de la historia.

- ***Heidegger: hacia una teoría de la “comprensión (de sí)” como base para una hermenéutica del sí mismo***

Ahora bien, lo que Ricoeur considera la “radicalización” de la hermenéutica se corresponde con un problema característico de su propia programática: la búsqueda de una reformulación de la tarea de una filosofía reflexiva o filosofía del sujeto en vista de responder a la pregunta de “¿qué es el hombre?” que funda la Antropología Filosófica kantiana. Con este objetivo, Ricoeur retoma la crítica de Heidegger del *Cogito* cartesiano en tanto que mero principio epistemológico para elaborar posteriormente una “hermenéutica del sí mismo”. De hecho, al tratar la *Filosofía de la Voluntad*, vimos cómo Ricoeur señalaba que en el *Cogito* cartesiano, concebido como punto de partida para explicar el conocimiento del “yo” respecto de las cosas del mundo, había una confusión de origen metodológico: el hecho de que la certeza apodíctica del *Cogito* implique el *ego sum res cogitans*, o, en otras palabras, que se pueda identificar al sujeto del *Cogito* con el *cogitare* mismo. Es indudable que existe un *Cogito*, pero de esta certeza de la existencia del *Cogito* no se deduce que exista un “yo” que sea “una cosa que piensa”.

Cuando Descartes, adoptando una perspectiva absolutamente radical, se propone establecer una base cierta para el pensamiento filosófico, en la constitución del *Cogito* como punto de partida, deja sin plantear la cuestión de cuál es la forma de ser de la *res cogitans*, cuál es el “sentido” del ser del *sum* implicado en el *cogito, ergo sum*. El *Cogito* cartesiano no explicita cuál es el ser del ente. En este sentido, se deja de lado el hecho de que, antes de plantear la existencia del ente, es necesario proponer la pregunta por el sentido del ser del ente. Se impone una distinción previa: el ser del ente no es él mismo un ente. Por lo tanto, se debe volver al nivel ontológico para poder encontrar una respuesta a la pregunta por el “yo”. En última instancia, por el ser del “yo”, que es el ser del hombre.

El ser y el tiempo constituirá la obra a partir de la cual Ricoeur elabora una “hermenéutica del sí mismo” que consiste en el rechazo del *Cogito* cartesiano entendido como mero principio epistemológico, a la vez que señala una “capa de ser” que se sitúa “por debajo” del *Cogito*. De este modo, la “hermenéutica del sí mismo” puede incluir tanto la certeza apodíctica del *Cogito* cartesiano como las dudas, mentiras e ilusiones

propios de la conciencia inmediata. En suma, se trata de buscar una mediación superadora al conflicto de las interpretaciones, en cuyos extremos se encuentra, por un lado, una confianza ciega en la verdad del *Cogito* cartesiano y, por otro, el cuestionamiento de todo aquello provisto por la conciencia inmediata, propio de las llamadas filosofías de la sospecha que buscan destruir el *Cogito* así propuesto por Descartes.

Para Heidegger, la hermenéutica es la interpretación que la facticidad hace de sí misma. Heidegger utiliza la palabra hermenéutica en un sentido original y originario, es decir, en tanto hacer accesible para sí mismo el existir propio de cada momento. Considera a la hermenéutica como un modo de ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya interpretado. Frente a la hermenéutica de la facticidad, del “yo soy”, Ricoeur apostó, desde el primer momento de su trayectoria filosófica, por la necesidad de una “hermenéutica del rodeo” para evitar caer en las trampas de una filosofía de la reflexión y de las fallas de la ontología del sí mismo. El mérito de Heidegger lo ve Ricoeur en que supo mostrar claramente las implicaciones ontológicas de la hermenéutica de la facticidad, del “yo soy”, que aplicará posteriormente a su “hermenéutica del sí mismo”. Ricoeur quiere probar, siguiendo a Heidegger, que la cuestión del “ser ahí” que ha desplazado a la cuestión del *Cogito* contiene en sí misma la referencia a un “ego”, en tanto “sí mismo”.

Como señala Ricoeur, Heidegger, en vez de interrogarse acerca del conocimiento, parte de una pregunta centrada en la cuestión ontológica: “¿cuál es el modo de ser de este ser que sólo existe cuando comprende?”. Al considerar la cuestión del sujeto -para la renovación de una filosofía reflexiva-, Ricoeur presta especial cuidado al vínculo que Heidegger establece entre la pregunta por el ser y la emergencia del *Dasein* en la interrogación misma del que pregunta. Ricoeur irá ahondando cada vez la cuestión por el “quien” del *Dasein*²²⁰. Un “quien” que, más que dato o cosa, es cuestión, problema. Esta es la razón profunda por la que la reasunción del “yo soy” no

²²⁰ Por su naturaleza, el *Dasein* es existente –el lugar [ente] donde el *ser* ‘toma conciencia’ de ser, o donde se *sabe ser* el ser–; esta ‘toma de conciencia’ *modaliza* la condición de *arrojado* que le descubre su *ser proyecto* –su poder-ser, su querer-ser, su tener-que-ser– que sólo le es posible ‘abrir’ mediante el *comprender* en su *darse-cuenta* de que la *muerte* es un *final* o *fin* irredimible que lo descubre como *ser histórico*.

sólo reemplaza a una fenomenología, en tanto descripción intuitiva, sino que adquiere el carácter de hermenéutica porque recupera mediante la interpretación desveladora lo que había sido ocultado.

Según sabemos, la preocupación de Heidegger en *El ser y el tiempo* es devolverle a la filosofía, en tanto que ciencia, la pregunta acerca de “qué es el ser” y no de “qué es el conocimiento”, que la reflexión filosófica iniciada con Descartes había privilegiado hasta el momento²²¹. Heidegger señala que la causa del olvido cartesiano acerca del ser del ente es, principalmente, el hecho de que la noción de *Cogito* surja en un momento de la evolución de la filosofía en que se consideraba que “la verdad era la verdad de los entes”, constituida en criterio de las ciencias naturales. A tal criterio, correspondía un modelo de comprensión según el cual la investigación se aproxima a las cosas a través de una representación de tipo explicativa. A cada ente corresponde una representación. Nace la dicotomía entre el sujeto que representa y el objeto representado. Por esta razón, la filosofía cartesiana busca la determinación del ente en tanto que objeto de la representación y, por otro lado, constituye a la verdad como la certeza de esa representación.

Pero este sujeto es un *substratum*, entendido como aquello que reúne las cosas a fin de conformar una base del representar. En palabras de Ricoeur, tal *substratum* o *subjectum* no es el hombre ni el “yo”. El problema radicaría, entonces, en asimilar este *subjectum* en tanto que fundamento con el *subjectum* en tanto que “yo”. Así, el sujeto, entendido como “yo”, pasa a constituirse en el centro de referencia del ente entendido como tal en virtud de que el mundo se presenta ante el hombre como una imagen (*Bild*). De aquí que el hombre busque apropiarse de los objetos que se le ofrecen. Como asegura Ricoeur:

“A partir de este momento, el ente es llevado ante el hombre como elemento objetivo y como aquello de lo cual puede disponer. Según este análisis, el Cogito no es una verdad intemporal: pertenece a una era, a la primera en la cual el mundo puede convertirse en imagen. Por esa razón, no había Cogito para los griegos: el hombre no ‘contemplaba’ el mundo;

²²¹ “La filosofía de Heidegger comienza, pues, pro una lucha contra la pretensión de poner las cuestiones de método antes de la investigación de la cosa misma; querrá subordinar el método al objeto”, Ricoeur, P. *Cours sur l’herméneutique*, o. c., p. 101.

para los griegos es más bien el hombre quien es contemplado por el ente, incluido, contenido y, de ese modo, no había hombre” (CI, 209-10).

Por el contrario, con el nacimiento del humanismo, el hombre se coloca a sí mismo en la escena del mundo; él mismo es el escenario sobre el cual lo existente debe presentarse como imagen.

Retomando como método la propuesta de la fenomenología, que postula que el ser sólo es indagable por la filosofía en su *aparecer* o revelarse a la conciencia, Heidegger intenta responder a la pregunta de “qué es el ser” reponiendo lo que él considera que le faltaba al planteamiento de Kant y a la filosofía reflexiva en su conjunto: el sujeto en tanto que “existente”²²². En efecto, desde la propuesta del *Cogito* por parte de Descartes, pasando por la formulación kantiana de un sujeto impersonal, un sujeto de la “razón”, hasta la postulación de una “conciencia pura” desde el ámbito de la fenomenología husserliana, las llamadas filosofías del sujeto no han encarado el problema del “yo” en lo que éste tiene de real. En síntesis, el “yo” de la filosofía reflexiva es una mera abstracción subsidiaria de la pregunta por el conocimiento. El objeto de estudio (el “yo”) se construye de acuerdo con la pregunta que se intenta responder: “¿qué es el conocer?”.

Por el contrario, para Heidegger, la pregunta recae, entonces, sobre los entes reales, para develar el ser que en ellos se oculta. En términos fenomenológicos, a la “conciencia pura” habrá que reincorporarle aquellos contenidos sometidos previamente a la descripción eidética de modo de constituir el sentido del ser de esos contenidos. Sin embargo, si el ser de la conciencia implica el plantear el problema del ser en cuanto ser, es lógico que por su esencia cuestione su mismo ser y se deba preguntar por qué, con la aparición de la conciencia en el ser, éste se hace problema para sí mismo, si el ser tiene verdaderamente un “sentido” que le es característico y si tiene sentido buscar un sentido del ser. De esta manera, el problema se plantea en el ente real en que el ser se interroga a sí mismo: el hombre.

²²² “La ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia”, en Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 2009. p. 220; “Existir (*ex-sistir*) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada”, Heidegger, M. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1984. p. 97.

Ricoeur señala el lugar destacado que tiene la pregunta por el ser ya desde el comienzo mismo de *El ser y el tiempo*, donde se asume que la misma pregunta ha caído en el olvido. Claramente, Heidegger logra desplazar la atención desde una filosofía de la certeza apodíctica del *Cogito* a una filosofía que toma como punto de partida la pregunta por el ser que ha sido olvidada por el mismo *Cogito*. Pero –enfatisa Ricoeur– lo verdaderamente importante es el hecho de que el problema del ser emerge como una pregunta o en el proceder mediante el concepto de “pregunta”. En la pregunta del ser considerada en tanto que pregunta habría una estructura de pensamiento –que es, en última instancia, la estructura misma de la pregunta– que acarrearía dos órdenes de implicaciones. Por un lado, la pregunta implica “*la negación de la prioridad del planteo del sí mismo o de la aserción de sí en tanto Cogito*” (CI, 207). Pero –aclara Ricoeur– la pregunta a la que se refiere Heidegger no abarca un grado de duda que estaría por fuera del *Cogito*, ya que plantear la cuestión en estos términos dejaría el problema todavía en el terreno epistemológico. Precisamente, el rechazo del *Cogito* cartesiano apunta al hecho de que parte de un supuesto a partir del cual el *Cogito* es construido como tal: la certeza en el *Cogito*.

Por el contrario, la pregunta por el ser no se refiere a la certeza o no del *Cogito*: no es una pregunta de orden epistemológico. La pregunta por el ser “*está determinada por aquello que se pregunta, por la cosa respecto de la cual la pregunta es planteada*” (CI, 207), por cuanto que el preguntar presupone una cierta familiaridad con aquello por lo que se pregunta. Esta familiaridad es, para Heidegger, la precomprensión que el hombre tiene del ser por el cual pregunta. Por todas estas razones, la pregunta se sitúa en el plano ontológico y nada tiene que ver con cómo se produzca el conocimiento del ser.

Por otro lado, con la pregunta por el ser se hace posible una nueva filosofía del sujeto o del “ego”, dado que “*el ego auténtico está constituido por la pregunta misma*” (CI, 207). Nuevamente, debemos aclarar que el “ego auténtico” no es el sujeto de la epistemología, sino el sujeto que pregunta por el ser. Se trata de un ego que, al formular la pregunta por el ser, se desplaza como centro y le cede su lugar a la pregunta por el ser y por el sentido del ser que deberá ser objeto de la preocupación filosófica de aquí en adelante.

El ego implicado en la pregunta por el ser –destaca Ricoeur– no se propone como “seguro de sí mismo”, sino que “*se plantea como siendo él mismo un ser, el ser*”

para quien existe la pregunta por el ser” (CI, 207). Este ego que pregunta por el ser es un ente que se constituye a partir del preguntar mismo. De esta manera, el “ego” queda implicado en la pregunta misma considerado como “yo soy” y no como “yo pienso”, como propone la perspectiva epistemológica. Y en la formulación de la pregunta por el ser, el hombre debe “asumir un ente”, que no es otro que el hombre y que tiene en sí “la posibilidad de ser” del preguntar, al que Heidegger llama “ser ahí”. Por lo tanto, la pregunta del *Dasein*, en lo que respecta a la pregunta por el ser, precede al *Cogito* y se constituye, en términos de Ricoeur, en una prioridad óntica que se vincula con la prioridad ontológica de la pregunta por el ser. Insistimos: el hombre es un ente (prioridad óntica) que se diferencia de los demás entes por su posibilidad de interrogar acerca del ser (prioridad ontológica).

Ricoeur considera que el planteamiento no adolece de ciertas dificultades. Proponer la prioridad óntica y existencial de un *Dasein* que necesita elegirse a sí mismo por encima del problema ontológico de la pregunta sobre el ser da lugar a un razonamiento de tipo circular entre el plano óntico y el plano ontológico: la pregunta que interroga por el ser refiere a la vez al ente (*Dasein*) que pregunta y al ser en tanto que término del preguntar mismo.

Al respecto, Ricoeur recuerda la afirmación heideggeriana en vistas de eludir un posible círculo vicioso en su argumentación:

*“En la pregunta que interroga por el sentido del ser no hay un circulus in probando, pero sí una notable «retro- o proferencia» de aquello de que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente”*²²³.

Así, en la pregunta por el ser, el hecho de que el *Dasein* se elija a sí mismo como ente que pregunta por el ser y la pregunta misma que tiene al ser como tema del preguntar no pueden ser abordados por separado en una analítica del *Dasein*, tal como es propuesta por Heidegger. Como bien señala Ricoeur,

“Se produce aquí el nacimiento del sujeto: la pregunta por el sentido del ser remite hacia atrás y hacia adelante de la indagación misma, como modo de ser de un ego posible” (CI, 208).

²²³ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, o. c., § 2.

De este modo, la analítica del *Dasein* pone al descubierto el acontecimiento (*Ereignis*) fundamental que afecta al ente en su totalidad: el *Cogito* emerge en un momento específico de la historia en que el hombre se coloca como centro del mundo. El humanismo da lugar al nacimiento de una tradición metafísica en la cual el vínculo entre el sujeto y el objeto es interpretado como imagen (*Bild*) oculta del hecho de que el *Dasein* pertenece al ser y que “*disimula el proceso de la verdad como des-ocultación de esta implicación ontológica*” (CI, 210).

La analítica del *Dasein* –continúa Ricoeur- reintroduce la cuestión del sujeto, del “ego”, por cuanto que el *Dasein* remite a sí mismo. Si bien el *Dasein* se define por su vínculo con la pregunta por el ser, no deja de tener el carácter reflexivo propio del “ego”. Para Ricoeur, en el planteamiento heideggeriano hay un círculo entre la “existenciariedad” y el ser, que está constituido por el sujeto que interroga y por la cosa interrogada. Dos definiciones del *Dasein* son identitarias: 1) el *Dasein* es el sujeto que interroga; 2) el *Dasein* es aquel que debe ser su ser en tanto que suyo. En efecto, por un lado existe el ente que es el hombre y al que le cabe la “posibilidad de ser” del preguntar, que Heidegger designa con la expresión “ser ahí”; por otro, está el ser mismo al cual se orienta el “ser ahí”, que en términos heideggerianos es llamado “existencia”.

La identidad de las dos definiciones del *Dasein* –piensa Ricoeur- radica en la referencia retrospectiva (*Rückbezogenheit*), que presenta la relación entre los dos sentidos del *Dasein* como una estructura circular. Dentro de esta estructura, el *Dasein* implica la “existenciariedad”²²⁴, por cuanto que sólo puede comprenderse a sí mismo en términos de existencia: la posibilidad de ser él mismo o no. En este sentido, la posibilidad –o, más aún, la obligatoriedad- de decidir es un “existenciarío” de la existencia misma. Por eso, el círculo del “ser ahí” y del ser es el círculo de la “existenciariedad” y el ser. El preguntar, entonces, implica el círculo del sujeto que interroga y la cosa interrogada.

Pero la prioridad óptica del “ser ahí” no sugiere la inmediatez de la conciencia, como era el caso del *Cogito* cartesiano, ya que, para Heidegger, el “ser ahí” es a la vez lo más cercano y lo más lejano. Por lo tanto –concluye Ricoeur-, recuperar el “yo soy” requiere de la descripción intuitiva fenomenológica, pero también de una interpretación,

²²⁴ La existenciariedad refiere al “conjunto de las estructuras de un ser que sólo existe en el modo de la re-apropiación o en el de la omisión de sus propias posibilidades”, *Ibíd.*, p. 211.

precisamente por el hecho mismo de que el “yo soy” ha sido olvidado por la filosofía reflexiva. Porque está ónticamente más cerca del sí mismo y al mismo tiempo ontológicamente más alejado, el “yo soy” deberá ser, pues, desocultado por una “hermenéutica del yo soy”. Aquí es donde interviene la cuestión de la referencia retrospectiva (*Rückbezogenheit*):

“Por ese motivo, la recuperación del Cogito sólo es posible mediante un movimiento regresivo que parte del fenómeno del ‘ser en el mundo’ y se gira hacia la cuestión del quién de ese ‘ser en el mundo’” (CI, 211).

Ahora bien, un acercamiento hermenéutico de la cuestión del sujeto exige, desde el punto de vista de la filosofía de Heidegger, que la pregunta permanezca como pregunta. Ciertamente, la pregunta por el *quién* posee la misma estructura que la pregunta por el ser, por cuanto que no constituye en sí misma un presupuesto, sino que es algo hacia lo cual hay que orientarse. Así, el *quién* permanece como pregunta para sí mismo en la medida en que la cuestión del sí-mismo en tanto que sí-mismo permanece, originariamente, oculta. El *quién* del ser ahí está encubierto no sólo ontológicamente, sino también ónticamente, pero el “yo” continúa como esencia del ser ahí y, por eso mismo, exige ser interpretado de manera existencial. La autenticidad del *quién* –destaca Ricoeur– se alcanza, de acuerdo con la filosofía heideggeriana, solamente cuando se lleva a cabo el proceso en su totalidad –lo cual incluye ubicar el problema en la cotidianidad, en el conocimiento de sí mismo, en la relación con el otro y en la relación con la muerte– y cuando se accede al tema de la libertad para la muerte. La cuestión del sí-mismo queda en el plano formal si no se desarrolla la dialéctica de la existencia auténtica y la existencia inauténtica. De este modo,

“la cuestión del quién del ‘ser ahí’ desemboca en la del poder-ser-sí-mismo como un todo. La recapitulación de la existencia ante la muerte es la respuesta a la pregunta por el quién del ‘ser ahí’. Luego, la hermenéutica del yo soy culmina en una hermenéutica de la totalización concluida ante la muerte” (CI, 212).

Con estos planteamientos, a su vez, Heidegger evita los problemas del idealismo en que incurren las filosofías reflexivas, al incluir en su teorización un sujeto que no es

otro que el hombre en su concreta individualidad, circunscrito en el espacio y el tiempo, en el *hic et nunc*, hecho que lo diferencia de los demás seres: su estar “arrojado” a vivir en el mundo. La filosofía y la comprensión se orientan, pues, a aclararle al hombre, al “ser-ahí”, su situación singular de vida e intentar responder a la pregunta de “¿por qué existo en vez de no existir?”. Precisamente, responder a esta pregunta supondrá trascenderse el sí mismo a sí mismo y encontrar el ser que es el fundamento del “existir” de sí mismo en su finitud.

Así, la existencia es la esencia del “ser ahí”, cuya metafísica es la acción del ser-ahí para poder darse a sí mismo razón y fundamento de su existir. Pero ese trascender supone el encuentro del sí mismo con la nada, puesto que lo que está más allá del ser en su totalidad no es otra cosa que la nada. Por lo tanto, la pregunta inicial de “qué cosa es el ser” se orienta más bien a la pregunta de “qué cosa es el ser del hombre como existencia, es decir, como búsqueda de comprensión del ser”.

- ***La tarea hermenéutica heideggeriana frente a la hermenéutica clásica***

La crítica heideggeriana del *Cogito* cartesiano concebido desde una perspectiva exclusivamente epistemológica constituye, como vimos, el punto de partida para una “hermenéutica del sí mismo” en esta etapa de los trabajos de Ricoeur. Igualmente, la concepción de la “comprensión del sí mismo” en el plano ontológico, tal como es propuesta por Heidegger, constituye el término clave a partir del cual Ricoeur piensa la tarea de la “hermenéutica del sí mismo”. La pregunta de la cual parte la filosofía heideggeriana contiene en sí misma esta idea de la comprensión del sí mismo en la constitución del sí mismo como tal: ¿cuál es el modo de ser propio de un ser que no existe más que comprendiendo? Ya que sólo el hombre tiene el privilegio, por sobre los demás entes, de poder formular la pregunta por el ser, por cuanto que le importa comprender su ser en cuanto que eso significa comprenderse a sí mismo, se impone la pregunta por el sentido del ser por sobre la centralidad del sujeto, propia de las filosofías reflexivas.

Correlativamente, a la dicotomía de orden epistemológico entre explicación y comprensión propuesta por Dilthey para las ciencias del espíritu, Heidegger opone la

problemática ontológica que se centra en el sentido del ser. En este sentido, la pregunta ontológica por el sentido del ser es previa a la pregunta óntica propia de las ciencias positivas. La pregunta por el sentido del ser se orientará en dos direcciones. Por un lado, preguntar por el sentido del ser implica que se puedan postular las condiciones a priori para el establecimiento de las ciencias que investigan los entes en tanto tales, por cuanto que tal postulación exige que haya, de algún modo, una cierta comprensión del ser. Por otro, la filosofía entendida como fundamentación de las ciencias requiere la clarificación de aquellos conceptos que especifican cómo se alcanza el dominio de las cosas sobre la base de una comprensión previa y orientadora de la investigación que tome como punto de partida aclarar el sentido del ser.

Desde esta perspectiva -destaca Ricoeur-, la pregunta por el sentido del ser contiene en sí misma una orientación previa que le viene dada por aquello por lo cual el *Dasein* se pregunta. Este hecho supone que, en el terreno de las ciencias humanas, se desplace el centro de la problemática acerca de la interpretación (*Auslegung*) desde lo epistemológico hacia lo ontológico. En este sentido, la “radicalización” del proyecto de la hermenéutica que supone la intervención de la filosofía heideggeriana en el ámbito de las ciencias del espíritu implicará dos inversiones respecto de la hermenéutica de Dilthey.

Por una parte, la prioridad ontológica por sobre la epistemológica en virtud del hecho de que la pregunta por el sentido del ser se anteponga a la pregunta por el ente por parte de un sujeto pensante:

“Aquello sobre lo cual nos interrogamos es la pregunta por el sentido del ser. Pero en ella estamos guiados por lo mismo que buscamos; la teoría del conocimiento desde el principio queda invertida por un interrogante que la precede y que se refiere a la manera en que un ser se encuentra con el ser, antes mismo de que se le oponga como un objeto que enfrenta a un sujeto” (DA, 83).

El propio Heidegger ha señalado en qué consiste lo que considera el fracaso epistemológico de la hermenéutica. El problema estribaría en que, en la noción de “círculo hermenéutico”, el sujeto y el objeto se implican mutuamente. Esto plantea, ciertamente, una aporía o “círculo vicioso”:

“El sujeto se coloca a sí mismo en el conocimiento del objeto y es determinado a su vez en su disposición más subjetiva por la captación que el objeto hace del sujeto, aun antes de que éste emprenda el conocimiento de aquél. Enunciado en la terminología del sujeto y del objeto, el círculo hermenéutico no puede dejar de aparecer como un círculo vicioso” (DA, 87).

Para evitar el círculo vicioso, la ontología fundamental debería cumplir la función de hacer aparecer la estructura de la *precomprensión*, que es aquella que surge en el método del círculo. Sin embargo, esta *precomprensión* no puede ser ya descrita en los términos de la teoría del conocimiento, que implican una relación entre el sujeto y el objeto. Se deberá pensar, en cambio, en una “estructura de anticipación”, ya que la manera del ser del ser-ahí es anticiparse a los actos que va a desarrollar de acuerdo con las herramientas de que dispone.

La “estructura de la anticipación” nos remite a la cuestión de la referencia retrospectiva, de la que antes hiciéramos mención. En efecto, el *Dasein* es, principalmente, un ser en el ser, el “ser ahí” o el lugar donde surge la pregunta por el ser, donde se manifiesta la pregunta por el sentido del ser. Como la estructura del *Dasein* como ser incluye su *precomprensión* ontológica del ser, la explicitación de tal estructura consiste en “desocultar el fundamento por exhibición”, dicho en términos de Heidegger.

Al respecto, la filosofía se constituirá en fundamentación ontológica y, en cuanto que filosofía hermenéutica, consistirá en la explicitación del ente en relación con su constitución de ser. Tal fundamentación consistirá, precisamente, en seleccionar aquellos conceptos que se refieren a la comprensión previa de los objetos de una ciencia tal y que orientan la investigación. La adopción del punto de vista hermenéutico no implica, pues, una reformulación metodológica, sino “una explicitación de la base ontológica sobre la cual estas ciencias pueden erigirse” (DA, 85).

De esta manera, surge en *El ser y el tiempo* lo que Ricoeur llama “la primera inversión copernicana” respecto de la hermenéutica de Dilthey, que consiste en hacer prevalecer el estatuto ontológico por sobre el estatuto epistemológico, por cuanto que el *Dasein* o “ser ahí” no se define como un sujeto que se opone a un objeto, sino como “un ser en el ser”.

La “segunda inversión copernicana” que supone la radicalización de la hermenéutica por parte de Heidegger apunta directamente a la concepción psicologista diltheyana de la interpretación. Mientras que, para Dilthey, la comprensión se vinculaba a la posibilidad inherente a cualquier hombre de acceder al psiquismo ajeno, para Heidegger en la definición del “comprender” se elimina la necesidad de plantear la existencia de un otro. Por el contrario, la región del ser donde predomina la inautenticidad y el ocultamiento es aquella de la relación con los otros. Por eso, la ontología de la comprensión no debe partir de una reflexión acerca del ser-con sino del ser-en-el-mundo:

“Los fundamentos del problema ontológico han de buscarse del lado de la relación del ser con el mundo y no del lado de la relación con un otro; la comprensión aparece, principalmente, en la relación con mi situación, en la comprensión fundamental de mi posición en el ser” (DA, 84-5).

Así, mundaneizar el comprender contribuirá a des-psicologizarlo. A su vez, reflexionar sobre el ser-en-el-mundo implica la exploración de las experiencias que manifiestan el modo en que el *Dasein* se sitúa en el mundo y que son anteriores a la relación entre un sujeto enfrentado a un objeto, que se deriva del *Cogito* cartesiano.

A la luz de estas consideraciones, Ricoeur establece en qué consiste el comprender (*Verstehen*) para la filosofía heideggeriana. No es todavía un acontecimiento del lenguaje, de la escritura o del texto. Es anterior a ellos. La comprensión remite, primeramente, a la capacidad del *Dasein* de orientarse en una situación, de aprehender una posibilidad, de *poder-ser*. Por esta razón, la comprensión debe ser descrita en tanto que *poder-ser* del *Dasein* en una situación determinada y no en términos discursivos. Tomando como punto de partida esta premisa ontológica, se podrá luego encarar la interpretación del texto:

“El comprender no se dirige, pues, a la captación de un hecho, sino a la aprehensión de una posibilidad de ser. No debemos perder de vista este punto cuando extraigamos las consecuencias metodológicas de este análisis: comprender un texto, diremos, no es encontrar un sentido inerte que allí estaría

contenido; es desarrollar la posibilidad de ser indicada por el texto” (DA, 86).

Así, como la comprensión refiere a la capacidad inherente al *Dasein* de orientarse en tal o cual situación, el comprender es “proyectar”. No se trata de una aplicación de una metodología “muerta” a un texto “muerto” que habría que resucitar. Más bien, en la comprensión, el *Dasein* está envuelto por entero en aquello que comprende. En definitiva, la estructura hermenéutica del hombre es una estructura radical de su propio ser, y por ello la comprensión es una puesta en marcha del sentido que rodea al *Dasein* y es, a la vez, el mismo *Dasein*, el cual es, ante todo, posibilidad y apertura.

El “proyectar” heideggeriano puede ser interpretado tanto en el plano ontológico como en el plano de la *praxis*. Ontológicamente, el proyectar es un proyectar en un “ser-arrojado” previo que se constituye en la estructura del “proyecto-arrojado” que se corresponde con la estructura de anticipación propia del *Dasein*. En efecto, el carácter de anticipación pertenece al modo de ser de los seres que comprenden históricamente. A partir del § 63 de *El ser y el tiempo*, Heidegger centra la problemática de la comprensión en la cuestión de la temporalidad, tratamiento que enfatiza la estructura circular de la comprensión. Retomando a Kant, Heidegger postula que la temporalidad es lo que distingue a la “razón pura finita” en tanto que actualiza la unión entre la pura razón, que se desarrolla a partir de la categoría, y el ser, que es el que se da al sujeto por medio de la intuición sensible. Así, la temporalidad es lo que marca la finitud de la subjetividad humana: el hombre es el único que puede concebirse o temporalizarse y, en este proceso, tomar conciencia de su propia finitud. La idea es la misma que subyace a las filosofías existencialistas: el hombre vive entre medio de lo finito y de lo infinito. Pero para Heidegger, el hombre puede vivir en ese límite en tanto que él es *razón* que le permite trascenderse al infinito.

Dentro de esta temporalidad, por medio de la cual la estructura existencial encuentra su proceso de “temporalización”, Heidegger distingue tres dimensiones: a) el hombre no sólo es sino que *siente que es*, en el sentido de que siente que se encuentra en una situación determinada; b) el hombre se da cuenta en esta situación de la presencia de las cosas, por las que demuestra preocupación en tanto que le son necesarias; c) el hombre necesita de las cosas para poder *trascender* lo que él es de hecho y constituirse de acuerdo con sus “posibilidades” de actuar. Estas tres dimensiones se corresponden, a

su vez, con tres momentos de la temporalidad (pasado, presente, futuro), en la medida en que la estructura existencial del hombre, al articularse en los tres momentos del encontrarse “arrojado”, del interés por las cosas, del proyectarse sobre las propias posibilidades, forma un todo unitario en cuanto que es “temporalización”. De este modo, el proyecto se funda sobre el porvenir, sobre el futuro, sobre la efectividad del “ser arrojado”, sobre el pasado, sobre el curarse de tal o cual cosa, sobre el presente.

Por otro lado, Heidegger enfatiza que el existir consiste en la posibilidad que tiene el ser humano de “venir a sí”, que no es otra cosa que el futuro: el *venir*, el acto de proyectarse del existente consciente *adelante* de sí mismo para ser sí mismo, es el acto de “anticiparse” a sí mismo. Mediante este anticiparse, el existente se *futuriza*; y el futurizarse es el futuro mismo. Sin embargo, cabe destacar que ese venir “a sí mismo” del hombre sólo puede ocurrir bajo el modo de un *retorno* a sí mismo, que consiste en volver hacia ese haber sido del sí mismo por el cual el hombre, el existente, es el que es. De este modo, el presente es el resultado del encuentro del futuro con el pasado. Pero ese presente en el que consiste el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) permite que se constituya el ser del hombre a partir de su “preocupación” por las cosas. Por otra parte, por ser la existencia trascendencia, en el acto del trascender del hombre se constituye la “ipseidad” (*Selbstheit*) del hombre, ya que se constituye como “yo” (*Selbst*); sin embargo, también es en la trascendencia donde se constituye lo que no es “yo”. En este sentido, podemos entender que aquello hacia lo que el hombre se dirige en su acción de trascender es el “mundo”; y por eso el mundo es un concepto trascendental.

En el concepto trascendental de mundo, entendido como “horizonte” que es del hombre en tanto que “orientado” hacia algo, es donde el “proyectar” interviene en el plano de la praxis.

Dentro de este mundo “trascendental”, los objetos son las cosas en tanto que “instrumentos” del actuar humano: son, esencialmente, “utilizables”. Con el concepto de “utilizabilidad”, Heidegger concibe a la teoría como indisolublemente unida con la praxis, por cuanto que la “comprensión” de las cosas que rodean al hombre se halla sobre la base de una contemplación que es un “mirar para” (*Um-sicht*), cuyo sentido es “aprehender para actuar” o “aprehender en el actuar”. Se trata, entonces, de una “comprensión” de tipo práctica que incluye al “acto”, ya que conocer algo implica conocer su utilidad para la acción humana. A su vez, ese “mirar para” del existente tiene lugar en la coexistencia con otros seres, que es como Heidegger concibe la sociabilidad.

En suma, en el plano de la *praxis*, la “comprensión” se orienta hacia un “proyectarse” del ser de acuerdo con su posibilidad de hacer, con su posibilidad de actuar, y, de este modo, el hombre se proyecta a sí mismo.

Ahora bien, según Heidegger, la temporalidad es también *historicidad* de la existencia, que es tanto herencia como destino. A su vez, el destino es el “historizarse” del existente que se constituye en la auténtica “decisión”. Por esta razón, la “historia del mundo” es el historizarse de las cosas intramundanas en su relación con la existencia, esto es, en cuanto que entran en el ámbito de la obra humana como “utilizables”.

En este sentido, el cambio de concepción respecto de la hermenéutica tradicional se debe, en gran medida, al nuevo modo que tiene Heidegger de considerar a la historia. Mientras que Dilthey apuntaba que el problema de la historia era el problema de la “crítica de la razón histórica” (en términos kantianos), en el sentido de que consiste en una exploración de aquellas condiciones de validez de las ciencias humanas y de un estudio de aquellos procedimientos mediante los cuales estas ciencias posibilitan una representación del mundo de la cultura del hombre; según Heidegger, el problema de la historia no pasa por realizar una crítica de la razón histórica, sino que se relaciona con el ejercicio de la llamada “analítica existencial”. Mediante este análisis de tipo existencial, es posible captar la esencia de la existencia del “ser para la muerte”.

De este modo, el primer Heidegger afirma haber superado la aporía del carácter inevitablemente incompleto del proceso de historización, por cuanto que encuentra en la muerte el fundamento del constituirse del existente como un todo completo y unitario. En efecto, la muerte ya no es un acontecimiento del futuro que clausura la vida en la cesación de ésta, sino que es la extrema posibilidad sobre la cual se proyecta el existente, en aquella su “decisión anticipadora”. Así, esta noción de “anticipación” interviene tanto en el plano ontológico como en la concepción de historia de Heidegger. Asimismo, en la filosofía heideggeriana se plantea una distinción entre la anticipación de acuerdo con las cosas mismas y una anticipación que derivaría de ocurrencias (*Einfälle*) y de opiniones populares (*Volksbegriffe*).

Por lo tanto, cuando Heidegger señala que el carácter de anticipación pertenece al modo de ser que comprende históricamente y propone la analítica del *Dasein* como método de captación de la historia, intenta superar el fracaso del círculo hermenéutico en el plano epistemológico vinculado a una estructura ontológica insuperable. En efecto,

según vimos, el círculo hermenéutico aparecía ligado a la relación entre un sujeto y un objeto que se implican mutuamente, lo cual daba lugar, lógicamente, a un círculo vicioso. Según Ricoeur, lo que propone Heidegger es penetrar en el círculo “correctamente”, desde una estructura ontológica (la de la “precomprensión”) acorde con la problemática abordada²²⁵.

Pero, como señala Ricoeur, nuevamente quedan aspectos sin resolver en la tarea de elaborar una hermenéutica, incluso en Heidegger²²⁶. Esencialmente, queda en suspenso una respuesta a la pregunta de cómo es posible dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental²²⁷.

- Consecuencias éticas de la “comprensión (de sí)” en la hermenéutica del sí mismo

Para Heidegger, entonces, el concepto de “comprensión” es clave para que el hombre pueda dar razón a su actuar y al hecho de que existe en vez de no existir. Pero este mismo proceso de comprensión del existente de su propia existencia posibilita que surja una problemática nueva: el hecho de que no hay un por qué en su existencia y que, al trascender, el existente se encuentre no con el Ser, sino con la Nada misma. De esta manera, el hombre se concibe ahora como separado de las cosas, pero esta separación implica una “recuperación” del sí mismo, movimiento que retomará Ricoeur. En efecto, el retraerse del sí mismo sobre sí mismo constituye una recuperación de la caída (“el estar arrojado al mundo”), ya que el existente, al sentir su propia nulidad (su auténtica verdad), recupera su ser.

²²⁵ Cfr. DA, 87.

²²⁶ "While generally sympathetic to Heidegger's account of human existence, especially its hermeneutic and historical structure of being-in-the-world, Ricoeur claims that Heidegger's approach misses an important interpretive dimension of human life. Ricoeur offers two distinct sets of criticisms: one set is methodological and the other substantive. Ultimately, despite their differences, the two stand in basic agreement to the extent that Ricoeur's hermeneutics can be seen as a development and elaboration of Heidegger's ontological hermeneutics", en Leichter, D. *The Poetics of Remembrance: Communal Memory and Identity in Heidegger and Ricoeur*, en línea: http://epublications.marquette.edu/phil_diss/ (consulta el 15 de noviembre de 2012).

²²⁷ Cfr. DA, 90.

Ahora bien, aquella nulidad de la que habla Heidegger es la propia muerte. Mientras que el existente vive, siempre tiene esa posibilidad extrema por “actualizar” que es la de no ser más. El hombre “comprende” que está arrojado en el mundo como un ser finito. Por lo tanto, el hombre está “proyectado” hacia la muerte. Así, el “yo” se encuentra obligado a actuar de acuerdo con este hecho ineludible que es la propia muerte. En Kierkegaard veíamos que la angustia o desesperación ante la conciencia de ser entre lo finito y lo infinito implicaba en el hombre dos vías: la voluntad de ser sí mismo y la voluntad de no ser sí mismo. Siguiendo de algún modo la propuesta kierkegaardiana, Heidegger planteará también dos actitudes polares: o bien el existente acepta esa inquietud del porqué, en esta suspensión de la nada, y se decide por una vida “auténtica”; o bien el existente huye de esta inquietud y asume la “inautenticidad” como actitud de vida refugiándose en la existencia anónima.

La autenticidad y la inautenticidad coexisten en el hombre. Sin embargo, cuando el hombre está dominado por una vida inauténtica y rehúye la comprensión de su existencia en el mundo en tanto que ser finito, surge lo que Heidegger llama “la voz de la conciencia”, que se constituye, simultáneamente, en un llamado “hacia atrás” y “hacia adelante” de sí mismo. “Hacia atrás”, porque el “yo” se vuelve sobre sí mismo en tanto que pasado; “hacia adelante”, porque el “yo” se proyecta en todas sus posibilidades futuras de ser. De este modo, la comprensión es considerada desde un punto de vista ontológico, como entrelazada con el “ser-ahí” y con la posibilidad de abrirse el ser al mundo y de “comprenderse”.

Más específicamente, en el plano de la ética, el proyectarse del ser en que consiste la comprensión derivará en dos conceptos que tendrán gran importancia para la hermenéutica del “yo soy”: el concepto de “libertad” y el concepto de “decisión”. Cuando el existente toma una actitud auténtica ante su propia finitud, es decir, cuando incluye la muerte en el vivir en tanto que presencia reveladora del significado más profundo de su vida, puede “proyectarse” sobre la muerte y “decidirse” sobre la muerte, por cuanto que su ser mortal constituye una posibilidad siempre presente.

De esta manera, la decisión auténtica, que se corresponde con una actitud auténtica ante la finitud de la existencia, consiste en una “decisión anticipadora” de la muerte y, por lo tanto, es “libertad para la muerte”, libre y consciente aceptación de esa finitud del sí mismo que es solamente nulidad.

En la finitud del hombre está presente el fin, por lo que la proyección consiste en el “anticiparse” o en la “posibilidad del ser para la muerte”. Por tanto, la existencia que es auténtica se centra en el futuro y es “proyecto”, ya que se orienta hacia el ad-venir. Gracias a la “anticipación”, el existente descubre su dispersión en el “se” público, que lo mantiene ocupado o “cuidado” de las cosas y de los otros, y se le abre la posibilidad de ser sí mismo en tanto que libertad para la muerte. En esto consiste, entonces, la “precomprensión” ontológica, que Ricoeur aplicará a la hermenéutica del yo soy, como tendremos oportunidad de ver al tratar el concepto de “ipseidad”, fundamentalmente en *Sí mismo como otro*.

Según vimos, el primer Heidegger elabora una hermenéutica de tipo fáctico que es a su vez una filosofía que proclama que la verdad se equivale con una interpretación que se ubica históricamente. En *El ser y el tiempo*, propone que el principal objetivo de la filosofía es encontrar cuál es el sentido del “ser” (lo que supone abandonar la búsqueda de definir el “ente”), que es aquello a partir de lo cual los entes se concretan en su entidad. Así pues, el hombre es un ente que se abre al ser en el sentido de que sobrelleva un vínculo de correspondencia con su propio ser. Entonces, la forma de ser que adopta el hombre es la de “ser ahí” (*Dasein*), porque se encuentra arrojado al ahí de un mundo. El “ser ahí” es, por lo tanto, “ser-en-el-mundo”. El hombre no está envuelto sobre sí mismo ni, desde este encierro, enfrentado al mundo como se proponía desde la filosofía cartesiana, sino que, por el contrario, el hombre se relaciona directamente con el mundo, por cuanto que su existencia consiste en “ser-en-el-mundo” y no enfrentado al mundo (o a los objetos del mundo como mero sujeto).

El fin último para Heidegger es que el hombre pueda diferenciar la vida auténtica de la vida enajenada. La vida auténtica significa reconocer que la existencia humana constituye una caída. La vida enajenada, por el contrario, coloca a los entes concretos por encima del ser.

Así, al considerar Heidegger la temporalidad del ser y del hombre, concibe al ser como vinculado con el tiempo y con los entes, lo que dará lugar a una teoría de la hermenéutica de base ontológica y a una concepción particular de la comprensión como “anticipación” del *Dasein*.

Para Ricoeur, la ontología de la comprensión heideggeriana tiene dos características. Por una parte, Heidegger no considera a la hermenéutica como una

reflexión acerca de las ciencias del espíritu, sino como una explicación de la base ontológica que servirá de fundamento a las ciencias. Por otra, la dialéctica ascendente o de regreso al fundamento no es seguida de una dialéctica descendente o de progreso a los fenómenos, en el sentido de que no regresa a la cuestión epistemológica del estatuto de las ciencias del espíritu.

Además, destaca Ricoeur que Heidegger, al dejar de lado el argumento psicologista, hace que la pregunta por el *mundo* tome el lugar de la pregunta por el *otro*, que estaba en la base de la filosofía dilttheyana. Finalmente, la comprensión se caracteriza por tener una “estructura circular”, ya que toda aquella interpretación que tenga como finalidad producir la comprensión deberá tener “precomprendido” de algún modo aquello que se propone interpretar.

Ahora bien, Ricoeur considera que la analítica del *Dasein* aplicada a la interpretación de textos constituye una “vía corta”, pues ésta es la forma que adopta la *ontología de la comprensión* en el primer Heidegger, que abordará la problemática del lenguaje muy tardíamente. De hecho, la filosofía heideggeriana no enfatiza en el discurso y mucho menos en la escritura, sino en la comprensión como constitutiva del *Dasein*, en términos ontológicos. Para el primer Heidegger -destaca Ricoeur-, el lenguaje es concebido como la articulación de la explicitación en “enunciados”. Por eso, el lenguaje es posterior a la comprensión y depende de ella en tanto que estructura ontológica previa. Su función primigenia no sería ni la comunicación intersubjetiva ni la atribución de predicados a sujetos lógicos, sino más bien la “manifestación”.

La filosofía de Heidegger se aproxima a una filosofía que reflexiona acerca del lenguaje en la última parte de *El ser y el tiempo*, cuando considera al discurso como articulación “significante” de la estructura de comprensión del ser en el mundo, por cuanto que el discurso articula la comprensión. Allí se produce, según Ricoeur, el tránsito desde una analítica del *Dasein* al estudio del poder de manifestación del lenguaje. Sin embargo, la filosofía heideggeriana todavía mostraría una asimetría entre el decir y el hablar:

“Desde Sein und Zeit, el decir (reden) parece superior al hablar (sprechen). El decir designa la constitución existencial y el hablar su aspecto mundano, que cae en la empiría. Por este

motivo la primera determinación del decir no es el hablar, sino el par escuchar / callar” (DA, 88).

Así, Heidegger plantea que “comprender” es escuchar, en el sentido de que la primera relación del “yo” con el discurso no es su producción, sino su recepción. El escuchar determina la relación que la palabra establece con el abrirse del *Dasein* al mundo y al otro. Con Heidegger, entonces, se inaugura una hermenéutica que exige considerar la estructura del “ser-en-el-mundo” para la comprensión de sí. Según Ricoeur, con el planteamiento de esta necesidad surge el problema de comprender la inserción de la actividad del lenguaje en los distintos modos de ser-en-el-mundo, que es, en última instancia, el problema de la hermenéutica. En efecto, la aporía de la hermenéutica anteriormente señalada no se ha resuelto, sino que se traslada a la relación entre la ontología y la epistemología consideradas en bloque, pues así se torna imposible el retorno desde la ontología a la epistemología para enfrentar la cuestión del estatuto de las ciencias humanas. La ontología de la comprensión cae en el solipsismo: “una filosofía que corta el diálogo con las ciencias no se dirige más que a sí misma” (DA, 89).

Como veremos, Ricoeur decide evitar la problemática de la metodología y se inclina por la elaboración de una ontología del ser finito (“ontología de la comprensión”) para encontrar allí el “comprender”, no como modo de conocimiento sino como modo de ser. A la “vía corta” de la analítica del *Dasein* opondrá la “vía larga”, la del rodeo por el lenguaje y los símbolos²²⁸. Tal “vía” también tiene la ambición de llevar la reflexión al plano ontológico, pero de una forma gradual, siguiendo los reclamos de la semántica y de la reflexión, asumiendo las mediaciones operadas por el lenguaje en la comprensión del sí mismo para el establecimiento de una hermenéutica del yo soy.

²²⁸ Otro de los grandes problemas de la configuración del *ethos* en *El ser y el tiempo*, precisamente por todo lo señalado, es la difuminación de la ética misma en tanto que sus aspectos discursivo, enunciativo y de adherencia a ciertas estipulaciones configuradas y fijadas en el lenguaje quedan relegadas a un segundo plano. Para Ricoeur será imprescindible atender a la *atestación y la conminación* lingüística para garantizar una validez legalista en la ética. Cfr. Vergalito, E. “¿Ricoeur vs. Derrida? Hacia una aproximación entre hermenéutica y deconstrucción”, en *El Pensadero. Revista de Filosofía* 1 (2005). Esta temática será puesta explícitamente de manifiesto en el siguiente bloque temático, en el que nos acercaremos con mayor precisión a una serie de cuestiones relacionadas con la filosofía del lenguaje.

- ***Gadamer: el retorno a la epistemología***²²⁹

El trabajo de Hans Georg Gadamer parte de la aporía que plantea la hermenéutica de corte ontológico de Heidegger. El problema a resolver de aquí en adelante será el de recorrer el camino que lleva de la ontología a la epistemología. Dentro de esta búsqueda, se entronca su obra *Verdad y método (Wahrheit und Methode)*, que retoma, por un lado, el concepto de mediación hegeliano (la esencia del espíritu histórico es una mediación operada por el pensamiento) y, por otro, la ontología de la finitud de Heidegger sobre la que descansa la estructura de la comprensión y su concepción de círculo hermenéutico. Para Gadamer, la interpretación debe intentar dejar a un lado la arbitrariedad y las limitaciones que resultan de los hábitos mentales, de modo que debía centrarse en las cosas mismas, esto es, en los textos. El acercamiento a un determinado texto siempre se hace a partir de un “proyecto”, lo cual implica que el lector posee alguna idea de lo dicho por el texto que se dispone a abordar. Reconocemos aquí la reformulación del concepto de precomprensión heideggeriano aplicado a la hermenéutica de los textos.

Ahora bien, cuando se avanza en la lectura, el proyecto, inevitablemente, varía y se reformula de acuerdo con lo que la lectura confirme o transforme acerca de aquella precomprensión del proyecto. Sin embargo, el proceso de lectura así descrito no tiene fin, sino que es un proceso de “semiosis infinita”, como postulaba Pierce cuando incluía al “interpretante” dentro de la categoría de signo. De este modo, nunca habrá una interpretación última y definitiva del texto.

Debemos aclarar que, en Gadamer, la hermenéutica filosófica se empareja con un proyecto filosófico, cuyo fin último sería demostrar cuál es la naturaleza de la “comprensión” del hombre tanto en lo que se refiere al método como en lo que se refiere a la teoría, puesto que los dos niveles, teórico y metodológico, son insolubles. Así, rechaza tanto la aplicación del método propio de las ciencias duras a las ciencias humanas, como la aplicación del método tradicional, como era el caso de Dilthey, para quien la interpretación adecuada era aquella que coincidía con la intención originaria del

²²⁹ Para las nociones principales de Gadamer hemos tenido como trasfondo las obras siguientes: Sáez Rueda, L. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta, 2001. pp. 179 ss; Grondin, J. *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003.

autor del texto que se interpretaba. El mismo Ricoeur destaca este rechazo de Gadamer, cuando renueva el debate acerca de las ciencias del espíritu:

“La experiencia central en torno de la cual se organiza toda la obra, y a partir de la cual la hermenéutica plantea su reivindicación de universalidad, es la del escándalo que constituye, en el nivel de la conciencia moderna, la suerte de distanciamiento alienante (Verfremdung) que parece ser el supuesto de estas ciencias. La alienación es en efecto más que un sentimiento o una situación anímica; es el supuesto ontológico que subyace en la conducta objetiva de las ciencias humanas. La metodología de estas ciencias implica a su parecer, ineluctablemente, un distanciamiento, el cual a su vez expresa la destrucción de la relación primordial de pertenencia (Zugehörigkeit) sin la cual no existiría relación con lo histórico como tal” (DA, 90).

Muy por el contrario a lo propuesto por Dilthey, para Gadamer, existe en los lectores una “conciencia históricamente moldeada”: la conciencia es un “efecto” de la historia. De este modo, el hombre se encuentra inserto plenamente en la cultura y en la historia de su tiempo y lugar y está, por lo tanto, plenamente formado por esa cultura y por esa historia. Por esta razón, el texto comprende lo que él denomina una “fusión de horizontes”, de modo que el analista o el intérprete deben buscar cuál es el camino que la historia del texto que tiene entre sus manos articula en relación con su propio entorno cultural e histórico. En este sentido, Gadamer no intenta fundar una prescriptiva de cómo se debe interpretar un texto, sino más bien describir qué es lo que el lector o el intérprete realiza frente a un texto, que redunde en una oscilación entre lo que le resulta familiar y lo que le resulta ajeno.

Dentro de estos planteamientos, Gadamer supone tres esferas en las que divide la experiencia hermenéutica: esfera estética, esfera histórica, esfera lingüística²³⁰. La esfera estética subsume que la experiencia de “ser poseído” por el objeto es anterior al ejercicio crítico del juicio, en términos kantianos. La esfera histórica, por su parte, implica que el hombre es consciente de que sus juicios se sostienen en las tradiciones

²³⁰ Cfr. DA, 90.

que lo preceden y que posibilitan la aplicación de un método histórico en las ciencias del espíritu. La esfera del lenguaje atraviesa las otras esferas y apunta al sentimiento, por parte del intérprete, de copertenencia a las cosas dichas por grandes creadores de discurso del pasado, que posibilita la consideración del lenguaje como instrumento para dominar las estructuras textuales de la cultura occidental.

Así, según Ricoeur, esta división en tres esferas de la experiencia hermenéutica se inserta dentro del debate entre el “distanciamiento alienante” y la experiencia de “pertenencia” que atribuye a Gadamer. A su vez, cuando se someten las tres categorías a la interpretación ontológica, Gadamer recurre al concepto de “conciencia de la historia efectual”, que, como vimos, refiere a la imposibilidad del hombre de escapar al devenir histórico, por cuanto que ya no puede tomar “distancia” del pasado para transformarlo en objeto de estudio.

Dentro de este contexto de discusión, Ricoeur entiende la filosofía de Gadamer como la expresión de la síntesis de los dos movimientos que venimos tratando: por un lado, el movimiento de “desregionalización”, que consiste en llevar la hermenéutica regional, típica de la filología clásica y de la exégesis bíblica, a una hermenéutica general, trabajo realizado por Schleiermacher y Dilthey; por otro, el movimiento de “ontologización” o “radicalización”, que consiste en el cambio del enfoque epistemológico al enfoque ontológico respecto de las ciencias del espíritu, llevado a cabo por Heidegger. Pero, a su vez, Gadamer inicia un tercer movimiento, consistente en un retorno desde la ontología hacia la epistemología. Así, como señala Ricoeur, ya desde el título de la obra, *Verdad y Método*, se ve cómo Gadamer intenta reconciliar el concepto de verdad, propuesto por la filosofía de Heidegger, con el concepto de método, postulado por la hermenéutica de Dilthey. Pero tal conciliación resulta, a primera vista, insostenible, por cuanto que se debe decidir entre asumir una actitud metodológica con riesgo de perder la estructura ontológica del objeto de estudio o bien ejercer la búsqueda de la verdad en detrimento de la objetividad propia de las ciencias.

Este trabajo de retorno a la epistemología abarcará gran parte de la obra de Gadamer. Por ejemplo, en el ensayo de Gadamer acerca de Paul Celan titulado “¿Quién soy yo, quién eres tú?”²³¹, se continúan las reflexiones iniciadas en *Verdad y método*.

²³¹ Gadamer, H.-G. *¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a Cristal de aliento de Paul Celan*. Barcelona: Herder, 1999.

Aquí se dice que, a partir del hecho ineludible de que el individuo pertenece a una sociedad y a una tradición específica, la tradición en cuestión le imprime prejuicios y valoraciones que le posibilitan al individuo poder comprenderse a sí mismo en su contexto histórico. De esta manera, el acercamiento a un texto supone siempre un “ir hacia” el encuentro de otro que es un “tú”. Este encuentro implica una apertura del “yo”, de modo que se establezca un diálogo entre el “yo” y el “tú”. Es imposible que el lector sea neutral frente a un texto, ya que siempre incorpora al mismo sus propios “prejuicios”.

Así, Gadamer realiza, en un primer momento, una fenomenología del prejuicio, de la autoridad y de la tradición. En un segundo momento, a la luz de la noción de “conciencia históricamente moldeada” o “conciencia de la historia efectual”, que, en términos de Ricoeur, es *“una conciencia que está expuesta a los efectos de la historia”* (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) (DA, 92), estas categorías reciben una interpretación ontológica. La finalidad última de Gadamer en la elaboración de su teoría hermenéutica es dar cuenta del hecho de que la historia es anterior a la reflexión individual: incluso antes de pertenecerse a sí mismo, el hombre “pertenece” a una realidad histórica que le precede materialmente. De esta manera, la rehabilitación de las categorías de prejuicio, de autoridad y de tradición establece a éstos como criterios que se oponen a los propios de las filosofías reflexivas, que Dilthey no pudo superar por obra de la tradición filosófica misma a la cual pertenecía.

En este sentido, Gadamer busca recuperar un sentido positivo del vocablo “prejuicio”, pero dándole una vuelta de tuerca:

“Sin duda la intención declarada de Gadamer es la de no volver a caer en el atolladero del romanticismo; éste, declara el autor, sólo ha realizado una inversión de las tesis de la Aufklärung, sin lograr ni desplazar la problemática misma ni cambiar el terreno del debate” (DA, 91).

Recordemos aquí que el romanticismo ya había reaccionado contra la concepción de la Ilustración de que el prejuicio siempre tiene el sentido de “juicio sin fundamento”, por lo cual se debe hacer uso de la razón para revelarse contra la “autoridad” heredada y presentar las propias reflexiones (producto del uso de la propia razón). Por eso, para el hombre ilustrado, la tradición es una fuente de errores y de

obstáculos para la comprensión del ser de las cosas. A pesar de sus esfuerzos por invertir el sentido peyorativo atribuido a tales categorías, la programática del romanticismo –advierte Gadamer– fracasa, por cuanto que se convierte en una mera nostalgia del pasado. El origen de su fracaso se funda en el hecho de que utiliza como marco de pensamiento el mismo del de la Ilustración: la dicotomía entre *mythos* y *lógos*. Al exaltar el *mythos*, termina por ahondar en la desconfianza de las mismas categorías que pretende rehabilitar.

Para efectuar tal rehabilitación, es necesario cambiar el eje del debate. Gadamer abandona la oposición entre *mythos* y *lógos* y, en cambio, retoma los conceptos heideggerianos de “precomprensión”, “anticipación” y “proyecto” a fin de estudiar cómo intervienen las categorías de prejuicio, de autoridad y de tradición en la interpretación. Al respecto, ateniéndose a la noción heideggeriana de prejuicio como condición de posibilidad para la comprensión en tanto que componente del comprender del *Dasein* que se vincula con su carácter esencialmente histórico, Gadamer coloca el concepto de prejuicio dentro de la estructura cognitiva del sujeto, pues el prejuicio es un juicio que se forma en un momento anterior a la convalidación definitiva de los momentos que son objetivamente determinantes. La comprensión es, de hecho, prejuicio en la medida en que posee la forma de un proyecto o una “estructura de anticipación” que se constituye por obra de la fusión entre el pasado, el presente y el futuro.

A la luz de la categoría de prejuicio, pues, Gadamer interpreta las otras dos categorías desde un punto de vista ontológico. Como el prejuicio, la autoridad también cayó en descrédito a partir de la Ilustración, puesto que fue identificada con la dominación y la violencia propias de los estados monárquicos. Sin embargo, Gadamer le restituye a esta categoría un sentido de “reconocimiento”, puesto que la autoridad también implica reconocer que determinada persona es superior en juicio y entendimiento. Tal superioridad se acepta “naturalmente” y no es necesario recurrir a la violencia para imponer el juicio del más avezado por sobre los otros. Otro tanto sucede con la tradición, que la Ilustración asociaba con la irracionalidad. Por el contrario, en virtud de que la tradición exige ser asumida por los miembros de una cultura para su supervivencia en tanto que seres civilizados, debe fundarse sobre criterios de conducta racionales, tales como el ejercicio de la educación.

Vemos, así, cómo interviene el concepto de “conciencia de la historia efectual” en la consideración de las tres categorías que venimos analizando. En efecto, Gadamer renuncia a entender al individuo histórico a partir de la concepción de la Ilustración. En el sujeto, la autoridad proveniente de la tradición en la que está inserto es ejercida por medio de un acto racional, que es un acto libre. La autoridad, por tanto, no es ilegítima, sino que la acepta como un “tú” al que le otorga mayor conocimiento. De este modo, la tradición condiciona la acción y el comportamiento humanos, ya que la tradición es apropiada por el individuo durante su educación y, en la edad adulta, determina el accionar del conjunto de la sociedad que se manifiesta en las “costumbres”. De esto se deduce que el prejuicio es un componente fundamental de la realidad histórica del sujeto y constituye categorías a priori (en términos kantianos) que le permiten comprender el texto, integrando a la vez pasado y presente (en términos heideggerianos). En este sentido, es en la lectura y en la interpretación de los textos cuando el sujeto puede entender el proceso histórico en que se encuentra inmerso de modo que tome “comprensión” de la finitud del propio ser (en el sentido heideggeriano) y de la propia conciencia histórica, por cuanto que la razón siempre es histórica y el individuo, por ende, es un ser histórico-espacio-temporal.

Ahora bien, la “comprensión” del texto implica la adopción, por parte del lector, de la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su opinión. Retomando a Heidegger, para quien la comprensión del texto estaba condicionada por la precomprensión, la cual se realizaba desde la realidad histórica del individuo, Gadamer propone que, de acuerdo con el momento histórico de que se trate, los textos son producidos de diferente manera por el autor, quien hace uso de la “conciencia de la historia efectual” de ese momento. Por esta razón, el verdadero sentido del texto se refiere al momento del autor al mismo tiempo que remite a la situación del lector-intérprete. En virtud de la “conciencia de la historia efectual”, que le otorga al sujeto el modo de comprender el mundo, se determina a priori el modo en que el lector comprende un texto dado. Desde una perspectiva ontológica, por medio de la “conciencia de la historia efectual”, el sujeto puede “expresar” su propia finitud y poner de manifiesto sus propios límites que son los que determinan su “horizonte”, entendido como un ámbito de visión que “engloba” todo aquello que puede ser visible desde un cierto punto de vista.

Aunque el horizonte, así definido, es una porción encerrada y delimitada, sin embargo puede ser ampliado de modo que la conciencia pueda encontrar “horizontes”

nuevos. En este sentido, cuando se emprende la actividad de “comprensión” histórica, la solución se encuentra en un nuevo horizonte histórico que facilite la comprensión de lo que el sujeto quiere, sin implicar la adopción lisa y llana del horizonte del autor. Se trata de un movimiento de traslación, no de apropiación, donde se lleva a cabo un proceso mediante el cual se reconoce al otro y se lo comprende. De esta manera ocurre el llamado proceso de “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*), que consiste en la suma del horizonte que ya trae consigo el lector más el horizonte del autor, el cual incorpora mediante un movimiento de comprensión y de superación del propio horizonte histórico.

Según Ricoeur, en el proceso de fusión de horizontes interviene también la dialéctica entre la “pertenencia” y el “distanciamiento alienante”. Ciertamente, el hecho de que el conocimiento histórico se caracterice por su finitud impide que ocurra la síntesis final del espíritu absoluto de la historia, tal como proponía Hegel.

Más bien, el concepto de “conciencia de la historia efectual” remite a la idea heideggeriana de que el ser histórico nunca puede entrar en el saber de sí, de acuerdo con su ontología de la finitud. Como corolario, tal finitud no permite que el “yo” quede encerrado en un solo punto de vista. El propio horizonte es algo de naturaleza más bien “móvil”, por cuanto que puede estrecharse o ampliarse:

“Debemos a Gadamer esta idea muy fecunda de que la comunicación a distancia entre dos conciencias diversamente situadas se lleva a cabo gracias a la fusión de sus horizontes, es decir, a la intersección de sus miradas dirigidas hacia lo lejano y hacia lo abierto” (DA, 93).

Finalmente, Ricoeur destaca que la consecuencia epistemológica de la aplicación del concepto ontológico de la “conciencia de la historia efectual” es que el conocimiento de la historia no puede liberarse de la propia condición histórica del sujeto que vive y “hace” la historia. Por lo tanto, tanto Gadamer como Ricoeur reafirman la imposibilidad de llevar adelante una ciencia libre de prejuicios.

- ***De la “conciencia de la historia efectual” al anuncio de una “hermenéutica del distanciamiento”***

Ricoeur retoma a su vez el concepto gadameriano de conciencia histórica o “conciencia de la historia efectual” para elaborar lo que él llamará su “hermenéutica de la distancia”. El problema que plantea la “conciencia de la historia efectual”, considerada desde el punto de vista de la dialéctica de la “pertenencia” y el “distanciamiento alienante”, es el de qué manera se podría insertar una instancia crítica en una conciencia de pertenencia que aparece definida como un rechazo del distanciamiento. La única manera –propone Ricoeur– es considerar esta “conciencia de la historia efectual” no sólo como un rechazo del distanciamiento, sino también como una asunción del mismo. Es decir, dentro de la conciencia histórica se daría una dialéctica entre dos tipos de distanciamientos²³².

De este modo, Ricoeur, intentando superar lo aportado por la hermenéutica gadameriana, sostiene que, aunque haya una oposición entre pertenencia y distanciamiento alienante, la “conciencia de la historia efectual” contiene en sí misma un elemento de *distancia*. La historia de los efectos, por tanto, sería la historia que se realiza bajo la condición de la distancia histórica. La propuesta de una “hermenéutica de la distancia” implica la suposición, por parte de Ricoeur, de que lo que hace que surja una interpretación es el hecho de que, precisamente, haya una distancia entre el emisor y el receptor. Esta concepción del distanciamiento –asegura Ricoeur– ya estaría de alguna manera implícita en la noción de “fusión de horizontes” de Gadamer, quien, al pensar que es posible la comunicación entre dos conciencias separadas por la distancia, supone un factor de distanciamiento entre lo próximo, lo lejano y lo abierto. Pensar de esta manera implica concebir que los hombres no viven en horizontes cerrados, ni tampoco en un horizonte único –no se comportan al respecto como mónadas según planteaba la filosofía leibniziana. De la misma manera que la noción de fusión de horizontes implicaba la exclusión de la idea de un saber total y único, así también pensar en términos de horizontes que se fusionan supone concebir el proceso de interpretación como una tensión entre lo propio y lo ajeno, entre lo próximo y lo lejano.

²³² Cfr. DA, 93, 95-110.

En consecuencia, la hermenéutica del distanciamiento posibilitaría el surgimiento de una teoría que tiene como paradigma al texto, entendiendo por texto todo discurso “fijado” por la escritura, el cual, inevitablemente, sufre un desgarramiento de la intención del autor y se independiza. El texto, así independizado, de alguna manera “autónomo”, se convierte en una realidad “metamorfoseada” que asume el lector como tal. Esta realidad metamorfoseada que es el texto en sí mismo incluye un “yo” (*Dasein*), que el lector extrae por medio de la tarea hermenéutica. En este sentido, según Ricoeur, el proceso de interpretar significa extraer el “ser-en-el-mundo” que se encuentra en el texto. Por esta razón, el proyecto de su hermenéutica será el problema de la “apropiación del texto” entendida como la aplicación del significado del texto a la vida del lector, quien lleva a cabo, principalmente, una tarea de reelaboración textual²³³.

Aunque, dicho estrictamente, no se puede hablar de influencias recíprocas entre la obra de Ricoeur y la de Gadamer²³⁴, sin embargo hay numerosos puntos de coincidencia entre ambos, sobre todo la búsqueda de poner en discusión su propia hermenéutica con la hermenéutica alemana tradicional y la preocupación por la relación entre la hermenéutica y la historicidad, esto es, la transformación de la tradición en tradición y vida²³⁵. Así, en *Tiempo y narración*, Ricoeur trata el tema de la tradición en vinculación con la identidad narrativa, que es, en última instancia, la identidad personal, tema que abordaremos en las próximas páginas. Pero, a diferencia de Gadamer, Ricoeur retoma el problema del *Cogito* cartesiano, en consonancia con la programática de su *Filosofía de la Voluntad*.

²³³ Cfr. DA, 108-109.

²³⁴ Según Dosse: “*L’évolution de Ricoeur et de Gadamer ne peuvent être pensées en termes d’influences, mais davantage comme deux évolutions parallèles qui se retrouvent sur des positions de grande proximité. Cela permet à Ricoeur de mobiliser toute une tradition allemande, celle qui va de l’herméneutique romantique jusqu’à Gadamer, et d’enraciner ainsi sa position critique à l’égard des prétentions du structuralisme à subsumer le sens dans les logiques du signe. Ricoeur part pourtant d’une position bien différente, on l’a vu, de l’herméneute allemand. Il ne renonce pas à la visée réflexive, à un élargissement du cogito, dont la brisure interne se trouve confirmée sans pour autant qu’il disparaisse de l’horizon philosophique*”, en Dosse, F. o. c., p. 333.

²³⁵ Para Gadamer el gran mérito de Ricoeur ha sido el “establecer un nuevo equilibrio entre el poder del saber del dominio y la sabiduría socrática de un no saber que busca el bien”. La hermenéutica de Ricoeur posibilita “incluso la posibilidad de la metafísica”, en Gadamer, H.-G. “Phénoménologie, herméneutique, métaphysique”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1993), p. 487.

- ***Las aporías de la radicalización de la hermenéutica***

Si bien Ricoeur se adhiere a una “radicalización” de la hermenéutica planteada por Heidegger, en el sentido de conferirle a esta disciplina una base ontológica, y, por otra parte, comparte con Gadamer el planteamiento de un retorno hacia la epistemología mediante la aplicación del concepto de “conciencia de la historia efectual” y de la dialéctica de la “pertenencia” y del “distanciamiento”, sin embargo señala dos aporías fundamentales en las que caen las propuestas de estos dos autores. Por un lado, la “vía corta” propia de la analítica del *Dasein* constituye un camino “demasiado” inmediato para la interpretación de textos. Por otro, la dialéctica entre verdad y método plantea una dicotomía excluyente que, a la larga, resulta en desventaja para las ciencias. Por lo tanto, ni Heidegger ni Gadamer terminan por proveer de un fundamento epistemológico a las ciencias humanas, que es un componente necesario para la tarea científica. En efecto, si se desea conferir el estatuto de ciencias a las ciencias del espíritu, es imprescindible que tanto la verdad como el método convivan en una relación armónica. En otros términos, la explicación debe complementarse con la comprensión y viceversa.

Así, pues, Ricoeur plantea la necesidad de que se establezca una epistemología de la interpretación como requisito para la ontología de la comprensión. De hecho, la filosofía debe llevar a cabo dos tareas fundamentales. Por un lado, debe dar cuenta de la relación de “pertenencia” que hay entre el ser que es cada uno de nosotros y una cierta región del ser que la ciencia (cualquiera de ellas) recorte como objeto mediante una determinada metodología. Por otro, debe dar cuenta del movimiento de “distanciamiento” que posibilita la objetivación científica, mediante el cual la explicación y la comprensión se aúnan en el plano epistemológico.

Una alternativa válida sería la “vía larga” característica del análisis lingüístico, que encara el ejercicio de la interpretación de un modo metódico y que no aísla la verdad del método exegético. Como la comprensión ontológica exige la clarificación del concepto de interpretación proveniente del ámbito de la hermenéutica, se deberá prestar especial atención a las expresiones público-lingüísticas en virtud de que es en el lenguaje donde se expresa tanto la “comprensión óntica” como la “comprensión ontológica”.

Al “radicalizar” la hermenéutica, Heidegger ha acentuado la aporía heredada de la hermenéutica diltheyana, por cuanto que la dicotomía entre explicación y comprensión ahora se traslada a porciones más amplias del saber científico: surge la oposición entre epistemología y ontología. En efecto, Heidegger elude las cuestiones metodológicas y se dirige de lleno al problema de la verdad al plantear que la comprensión es un modo de ser del *Dasein*. La elusión del método convierte a la analítica del *Dasein* en un camino demasiado inmediato. Para Ricoeur, antes de abordar la problemática del ser, es necesario primero efectuar un “rodeo” que tenga en cuenta cuáles son las condiciones de posibilidad para la “comprensión”, ya sea de un texto determinado o de una cierta porción de la historia. En otras palabras, la “comprensión de sí” del *Dasein* como aquel ser que tiene la capacidad de comprender su ser no se da de modo inmediato, sino que debe ser desocultada mediante la interpretación por las distintas disciplinas. Podemos adelantar, al respecto, que este tipo de desocultamiento es llevado a cabo por Ricoeur cuando considera el papel de las teorías del lenguaje, de las teorías de la acción y de las teorías de la historia en la comprensión del sí mismo.

Por otra parte, la ontología de la comprensión no permite que se efectúe el retorno hacia la epistemología, de modo que se pueda dar constancia de que la interpretación y la comprensión de la historia se derivan de la comprensión como modo de ser característico del *Dasein*. Por esto mismo, es necesario el “rodeo” por las expresiones del lenguaje, de modo de poder llegar a esa comprensión originaria que caracteriza al *Dasein* como tal. Los principales problemas de una hermenéutica –dar un *organon* a la exégesis, fundar las ciencias humanas y arbitrar el conflicto de las interpretaciones rivales frente a la polisemia de los textos- no son contemplados por la hermenéutica fundamental, pues ésta se propone subordinar el conocimiento histórico a la comprensión ontológica. Pero, como no provee de los medios para entender de qué modo la comprensión histórica se deriva de la comprensión originaria, se deberá partir de las “formas derivadas” de la comprensión: “*Esto explica que tomemos su punto de partida en el plano mismo en que la comprensión se ejerce, es decir, en el plano del lenguaje*” (CI, 15).

Decíamos con anterioridad que en el seno mismo de la propuesta de Gadamer se hallaban los indicios para el establecimiento de una hermenéutica del distanciamiento. Conviene ahondar en este aspecto de la teoría gadameriana. Primeramente, el concepto de “conciencia de la historia efectual” comprende en sí mismo la idea de distancia, por

cuanto que es en virtud de nuestra distancia con el pasado que lo lejano se vuelve próximo y que se hace posible, por ende, dar paso a la objetividad requerida por las ciencias. Por eso, Ricoeur reivindica la paradoja de la “alteridad” del pasado, según la cual la historia es eficiente cuando es eficaz en la distancia. Luego, el distanciamiento también tiene lugar en el concepto de “fusión de horizontes”, por el cual el “yo” puede trasladarse hacia otro punto de vista y hacia otra cultura, esto es, ensanchar su horizonte entendido como “ser-en-el-mundo”. Por último, el hecho de que el “yo” pertenezca a una tradición posibilita la comprensión de los signos y de los textos en los cuales descansa una cultura, ya que –al igual que plantean Austin y otros filósofos del lenguaje– el lenguaje constituye el acervo cultural de una civilización.

Según Gadamer, el hombre puede llevar a cabo la actividad de interpretación en virtud de un acuerdo “previo” que sostiene el diálogo consigo mismo y con los otros. Sin embargo, no es el diálogo lo que interesa a Ricoeur en su concepción del distanciamiento, sino el texto escrito, pues en él los interlocutores permanecen apartados de una vez y para siempre. El texto es el lugar de la mediación por excelencia y se constituye en el paradigma del “distanciamiento”, por cuanto que manifiesta el carácter histórico de la experiencia humana. En efecto, la comunicación entre los hombres es una comunicación “en” y “por” la distancia.

Precisamente, lo que Gadamer llama la “cosa del texto”, que Ricoeur reformula como “el mundo del texto”, es lo que posibilita que se produzca la comunicación “en” y “por” la distancia. De este modo, el “distanciamiento”, que la hermenéutica gadameriana presentaba como algo negativo, se presenta, según Ricoeur, como un componente “positivo” del ser “para” el texto. En otras palabras, el distanciamiento se constituye en la condición misma de la interpretación. Así, es posible que se pueda insertar una instancia crítica en la interpretación, habida cuenta que el texto, considerado desde la perspectiva del distanciamiento, permite que se establezca un fundamento epistemológico para las ciencias humanas que se constituya en una suerte de “denuncia” de aquellos intereses implícitos en la actividad científica aplicada al estudio del hombre. Adoptando un punto de vista crítico, es posible considerar a la vez el estatuto ontológico de la comprensión junto con su contenido. El hecho de que el *Dasein* sólo exista en el comprender, como plantea Heidegger, y que esa comprensión esté condicionada por la historicidad de la existencia humana, como plantea Gadamer, no nos habilita para que aceptemos sin más aquello que es vehiculado por el

comprender, que es muchas veces engañoso y objeto de sospecha, como plantean Freud, Marx y Nietzsche. Mediante la interpretación, se debe poder discernir la certeza apodíctica del *Cogito* dañado; en términos marxistas, la conciencia de la conciencia falsa.

A la luz de estas observaciones a lo aportado por Heidegger y por Gadamer, Ricoeur se interroga acerca del destino de la filosofía, en particular de la fenomenología, después de los cambios operados por la “radicalización” de la hermenéutica. Como la hermenéutica, según veremos, dirige su crítica fundamentalmente hacia la fenomenología husserliana, es necesaria una reformulación de los objetivos de la filosofía en su conjunto, por cuanto que, después de Heidegger y de Gadamer, “*lo que está en juego es la posibilidad de continuar haciendo filosofía con ellos y después de ellos, sin olvidar a Husserl*” (DA, 39). De tal posibilidad dependerá, en última instancia, cómo se encare el estudio de las ciencias humanas.

Al respecto, Ricoeur propone discutir dos tesis: a) la hermenéutica no destruyó la fenomenología en sí misma, sino sólo su interpretación idealista de base husserliana; b) fenomenología y hermenéutica no se oponen, sino que son interdependientes.

§11 Fenomenología y hermenéutica tras el viraje ontológico: recapitulación y conclusiones provisionales

Más arriba, destacábamos el hecho de que la fenomenología husserliana dejó sus huellas en los últimos trabajos de Dilthey. Su contribución consiste principalmente en el hecho de que a la hermenéutica le añade, en principio, una teoría del conocimiento que luego dejará paso a una teoría acerca del ente. Por este motivo, más tarde, en Heidegger el *Verstehen*, la “comprensión”, tendrá un significado ontológico. Estos cruces entre fenomenología y hermenéutica son señalados por Ricoeur en *Del texto a la acción*. Recordemos que la tradición filosófica a la que pertenece nuestro autor es la de la llamada filosofía reflexiva, particularmente la que se refiere a la fenomenología

husserliana, y que su obra se propone como una variante hermenéutica de aquella fenomenología, filiación que el mismo Ricoeur explicita²³⁶.

En efecto, Ricoeur pertenece a la filosofía reflexiva, por cuanto que considera como punto de partida para la reflexión el *Cogito* cartesiano, y su reformulación kantiana y neokantiana, hasta llegar a Jean Nabert, a través del cual esta filosofía ha llegado directamente a nuestro autor. Tal filosofía reflexiva tiene como objeto de estudio la problemática acerca de la posibilidad de “la comprensión de uno mismo” en tanto que sujeto de las operaciones cognoscitivas y volitivas, entre otras. Así, la reflexión es esencialmente un modo de acción: es el acto por el cual el sujeto vuelve sobre sí y vuelve a captar, en la claridad de su intelecto y en su responsabilidad, aquel principio que unifica las operaciones en las cuales se disgrega y se olvida en tanto que sujeto. El “yo pienso” es un acto que acompaña a las representaciones del sujeto. Por su parte, la fenomenología viene a transformar la programática de tal filosofía reflexiva, en cuanto que busca la coincidencia “perfecta” del sí mismo consigo mismo, de modo que la “conciencia de sí” pasa a constituirse en un saber de carácter indudable. Así, Husserl plantea que la fenomenología es tanto un método descriptivo de la experiencia como un modo de fundamentación. Por esta razón, la *epoché* constituye un logro en el terreno del sentido, por el hecho de que ya no es necesaria la pregunta por las cosas en sí: la inmanencia del “yo” es absolutamente indudable.

Por otra parte, la fenomenología aporta a la filosofía reflexiva el concepto de “intencionalidad”, del que ya hemos hecho mención. La noción de intencionalidad viene a apoyar la tesis de la supremacía de la conciencia “de algo” por sobre la conciencia de sí. Al respecto, Ricoeur encuentra en la intencionalidad un significado más profundo aún, tomando como punto de partida el hecho de que el “yo pienso” es, fundamentalmente, un acto característico del ser humano. Así, la conciencia “de algo” significa que “*el acto de referirse a algo sólo se logra a través de la unidad identificable y reidentificable del sentido referido –lo que Husserl llama el noema, o correlato intencional de la referencia noética*” (DA, 29).

De este modo, la fenomenología introduce en la tradición de la filosofía reflexiva la cuestión del “sentido”, fundamental para la hermenéutica. En efecto, según Ricoeur, la hermenéutica considera la pregunta “¿qué es comprender?” como punto de

²³⁶ Cfr. DA, 27 y ss.

partida para la pregunta por el sentido de los textos considerados en su particularidad. Así, mientras que la hermenéutica ubica la cuestión del sentido en el ámbito de la historia y de las ciencias del espíritu, la fenomenología se restringe al plano cognitivo y perceptivo: su objeto de estudio es el sentido intencional de los actos noéticos. Pero, como destaca Ricoeur, para ambas disciplinas la problemática es la misma: el vínculo entre la “inteligibilidad” del sentido y la “reflexividad” del sí mismo. En este sentido, el concepto de “círculo hermenéutico”, originario de Schleiermacher, es entendido por la hermenéutica posterior y por la fenomenología como un caso particular de correlación entre noesis y noema, por cuanto que plantea la relación entre el sentido objetivo de un texto y su precomprensión por parte de un lector singular.

Además del vínculo entre noesis y noema, entre el sí mismo y el sentido, tanto fenomenología como hermenéutica comparten su preocupación por el tema del *Lebenswelt*, “el mundo de la vida”. Para Husserl, el *Lebenswelt* era un residuo de la *epoché*; para la hermenéutica posterior a Heidegger, sin embargo, el mundo de la vida es una condición previa. Es en virtud de que el hombre se encuentra primero “arrojado” a un mundo y está obligado, por su pertenencia al mismo, a participar de él, por lo que puede enfrentarse a los objetos sobre los que busca operar y dominar con el intelecto. Por esta razón, Heidegger otorga al *Verstehen*, “la comprensión”, un signo ontológico. El “ser” arrojado al mundo sólo puede responder al mundo mediante el acto de “comprensión” a fin de orientarse hacia este mismo mundo mediante la proyección de sus posibilidades. Así, la interpretación de textos es un modo de desarrollo del comprender ontológico subsidiario de este ser arrojado al mundo, previo a la comprensión.

Luego, la reducción metodológica propia de la fenomenología adquiere desde la perspectiva hermenéutica postheideggeriana el carácter de “distanciamiento” exigido por las operaciones objetivadoras del conocimiento científico. Sin embargo, esta noción de distanciamiento está imbuida de un carácter ontológico, por cuanto que:

“(La noción de distanciamiento) presupone la pertenencia participante mediante la cual estamos en el mundo antes de ser sujetos que se sitúan frente a objetos para juzgarlos y someterlos a su dominio intelectual y técnico. Así, la hermenéutica heideggeriana y posheideggeriana, aunque sea la heredera de la fenomenología husserliana, es en última

instancia su inversión, en la medida en que es su realización”
(DA, 31).

Ricoeur señala las consecuencias epistemológicas derivadas de lo que llama “la nueva ontología de la comprensión”. En primer lugar, para que haya “autocomprensión” del sí mismo, es necesaria la mediatización de los signos, de los símbolos y de los textos: de los signos, porque la experiencia humana es de carácter lingüístico; de los símbolos, puesto que la conciencia se vale de las expresiones de doble sentido o “simbólicas” para dar cuenta de su propio “ser en el mundo”; de los textos, por cuanto que el sí mismo sólo se comprende “ante” el texto. Recordemos el paso experimentado por la filosofía de Ricoeur desde una hermenéutica de los símbolos a una hermenéutica de los textos.

En *La simbólica del mal*, nuestro autor estudió el papel mediador de determinados símbolos o expresiones de doble sentido, como la mancha, la caída, entre otros, tomando como base la idea de que cualquier creación simbólica se arraiga en el acervo simbólico perteneciente a la humanidad en su conjunto. Por aquel entonces, en que se produce el llamado “injerto” de la hermenéutica en la fenomenología, la hermenéutica se restringía para Ricoeur a la interpretación de símbolos. Pero es un hecho que el simbolismo sólo manifiesta su carácter polisémico en contextos determinados que adquieren la forma de “textos”, tales como un poema.

Por otro lado, un mismo símbolo puede suscitar interpretaciones opuestas, como las que nuestro autor expone en *Freud: una interpretación de la cultura*. En efecto, o bien emerge una interpretación que toma como punto de partida los elementos arcaicos sobre la base de un discurso desmitificador de las fuerzas ocultas por el simbolismo, como ocurre en las filosofías de la sospecha (nietzscheana, marxista, freudiana), o bien el símbolo da lugar a una interpretación más “espiritual”. Es el llamado “conflicto de las interpretaciones”, que ya hemos tratado en su momento y que, asimismo, tiene lugar solamente en el plano textual, y no cuando se considera el símbolo aislado de su contexto de aparición. Por estos motivos, Ricoeur entiende que la hermenéutica ya no puede ser definida como la interpretación de los símbolos, pero mantiene esta definición simplemente “*como una etapa entre el reconocimiento muy general del carácter lingüístico de la experiencia y la definición más técnica de la hermenéutica como interpretación textual*” (DA, 32). Vale decir: la hermenéutica de los símbolos sería un estadio intermedio en el tránsito que va desde la consideración de la experiencia

humana como fundamentalmente lingüística, esto es, “mediatizada por signos”, y el establecimiento de una disciplina de carácter instrumental que toma como objeto-modelo “el texto” y lo interpreta.

Ahora bien, la mediatización a través de los textos implica, más hondamente, el hecho de que aquello que se presenta “escrito” al lector se ha separado del diálogo verbal. Estamos, entonces, ante una situación muy distinta de la interlocución, por cuanto que el discurso que “deviene” texto exige una consideración del sí mismo en relación con el mundo que tenga en cuenta esta “mediatización” operada por la escritura en tanto que acto llevado a cabo por un sujeto consciente. De este modo, el ideal cartesiano de la transparencia del sujeto para sí mismo propio de la filosofía reflexiva cae no sólo por cuestiones metodológicas (necesidad del “rodeo” de los signos y de los símbolos), sino también por razones ontológicas (para que el sujeto se comprenda a sí mismo necesita del “rodeo” de los signos y de los símbolos). La hermenéutica no puede ser ya definida recurriendo a la “coincidencia” entre el espíritu del lector y el espíritu del autor, ideal romántico que se expresaba en el pensamiento de Schleiermacher y de Dilthey. Por esto, la intención del autor ya no está inmediatamente dada, como en la situación intersubjetiva del diálogo, sino que debe ser reconstruida conjuntamente con el significado del texto mediador:

“Comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de un sí mismo distinto del yo que se pone a leer. Ninguna de las dos subjetividades, ni la del autor, ni la del lector, tiene pues prioridad en el sentido de una presencia originaria de uno ante sí mismo” (DA, 33).

En segundo lugar, la autocomprensión vendría a “coincidir” con la interpretación aplicada a estos elementos mediadores. De este modo es posible para la hermenéutica desprenderse del idealismo y del psicologismo en el que ha caído la fenomenología husserliana.

Para Ricoeur, el camino hacia una hermenéutica de base ontológica que se erija en paradigma interpretativo de las ciencias humanas, cuyo objeto-modelo sería el texto escrito, no estriba solamente en la búsqueda de resolución de la dicotomía entre los modelos explicativos y comprensivos –problema que trataremos más adelante–, sino en interrogarse acerca del destino de la fenomenología postheideggeriana y

postgadameriana a partir del análisis de las relaciones entre la fenomenología, como filosofía reflexiva que se orienta hacia la comprensión “perfecta” del sí mismo, y la hermenéutica como interpretación de textos. Según tendremos ocasión de ver más adelante, el objetivo último que persigue nuestro autor es el de encontrar un futuro para la filosofía postheideggeriana, donde el modelo hermenéutico sea extensivo a todas las ciencias del hombre. Dentro de esta programática, donde el texto escrito se eleva a la categoría de objeto-modelo –tal como el signo lo es para la lingüística-, se insertará su teoría de la acción (y su teoría de la historia) a partir del momento en que la acción y el acontecimiento histórico son considerados como textos y, por lo tanto, susceptibles de ser interpretados mediante el método hermenéutico.

En este sentido, Ricoeur plantea dos tesis: 1) la hermenéutica dio por tierra con la interpretación idealista de la fenomenología husserliana; 2) la fenomenología y la hermenéutica mantienen una relación de interdependencia, por cuanto que la fenomenología es presupuesto de la hermenéutica y, a la vez, está constituida a partir del presupuesto hermenéutico. De acuerdo con la primera tesis, la hermenéutica elabora un proyecto alejado del idealismo de la fenomenología husserliana. Recordemos, junto con Ricoeur²³⁷, cuáles eran las tesis esquemáticas de tal idealismo: a) el ideal de cientificidad de la fenomenología encuentra su fundamentación en la ausencia total de presupuestos: su justificación es una autofundamentación; b) su fundamentación es la *intuición*; c) la intuición se manifiesta plenamente en la subjetividad: sólo la inmanencia es indudable; d) la subjetividad trascendental está separada de la conciencia empírica por obra de la reducción fenomenológica; e) la toma de conciencia por obra de la reflexión posee implicaciones éticas: la reflexión es el acto inmediatamente responsable de sí.

Ahora bien, la hermenéutica se confronta sistemáticamente con cada una de estas tesis. Al ideal de cientificidad como justificación última del idealismo husserliano, la hermenéutica opone la condición ontológica de la “comprensión”, que podemos entender en términos de “finitud”. Esta condición ontológica de la comprensión implica que el sujeto no se opone al objeto, y viceversa, sino que debemos pensar la objetividad como incluida juntamente con el sujeto en términos de una relación englobante que Ricoeur llama “pertenencia”. No habría, entonces, para la hermenéutica heideggeriana y postheideggeriana un desgarramiento entre la fundamentación trascendental y un

²³⁷ Cfr. DA, 40 ss.

fundamento ontológico, a partir del momento en que consideramos que el sujeto que pregunta participa de la cosa misma por la cual se pregunta en virtud de esta relación de pertenencia, que es, para Ricoeur, “la experiencia hermenéutica misma”. Heidegger señala la pertenencia en el lenguaje del ser en el mundo:

“Ambas nociones son equivalentes. La expresión ‘ser-en-el-mundo’ expresa mejor la primacía del cuidado sobre la mirada y el carácter de horizonte de aquello a lo que estamos ligados. El ser-en-el-mundo es el que precede a la reflexión. Al mismo tiempo, se constata la prioridad de la categoría ontológica del Dasein que somos sobre la categoría epistemológica y psicológica del sujeto que se establece” (DA, 45).

Ricoeur retoma el presupuesto heideggeriano del “ser-en-el-mundo”, pero prefiere la reformulación de este concepto por parte de Gadamer esbozada en su noción de “pertenencia”, por cuanto que no sólo señala el punto de tensión con la relación sujeto-objeto sostenida por el idealismo husserliano, sino que también dará lugar a la introducción del concepto de distanciamiento –de carácter dialéctico- propiamente ricoeuriano.

Por otro lado, esta nueva hermenéutica rechaza el criterio de la intuición del idealismo de Husserl y propone como principio el papel mediador de la “interpretación” para la comprensión. Ciertamente, la idea no es novedosa, puesto que la interpretación ya había sido definida, según vimos, como un componente epistemológico de las ciencias humanas. Ahora bien, lo que la hermenéutica heideggeriana y postheideggeriana viene a plantear es una concepción universalista de la interpretación, que vendría a corresponderse, en el plano ontológico, con la comprensión y con la pertenencia. Por esta razón, la interpretación se refiere al ejercicio de la explicitación relativo a toda experiencia hermenéutica. Al respecto, Ricoeur entiende que interpretación y comprensión son interdependientes, por lo que la explicitación siempre precede a la reflexión y “se anticipa” a la constitución del objeto por parte de un sujeto:

“Esta precedencia se expresa en el nivel de la explicitación mediante la estructura de anticipación que impide que la explicitación sea una captación sin presupuestos de un ente simplemente dado con anterioridad; se adelanta a su objeto con

la forma de lo adquirido (Vor-habe), de la impresión previa (Vor-sicht), de la anticipación (Vor-griff), de lo presignificado (Vor-Meinung)” (DA, 46).

“De aquí que el ‘sentido’, para Heidegger, surja del juego entre la estructura del ‘como’ (als-) y la estructura de la anticipación (vor-). De este modo, la interpretación como criterio que reemplaza al de la intuición husserliana procede a cuestionar la idea de una fundamentación última en la subjetividad, por cuanto ‘toda interpretación sitúa al intérprete in medias res y nunca al comienzo o al final’” (DA, 48).

En tercer lugar, la hermenéutica inaugurada por Heidegger proclama que la misma idea de la inmanencia como indudable es dudosa, ya que el *Cogito* mismo es susceptible de una crítica radical, así como la fenomenología puso en cuestión todo aparecer. A la pregunta que Heidegger se hace de “¿quién es el ser ahí?”, poniendo en evidencia que la conciencia de sí es más compleja que la conciencia de la cosa, Ricoeur añade la crítica de las ideologías a fin de completar una crítica del sujeto. La fenomenología ya había llevado adelante una crítica del objeto mediante la introducción del concepto de “esbozo”. Así, mientras que el conocimiento del objeto (o “constitución de la cosa”, *Dingkonstitution*) procede mediante esbozos, el “autoconocimiento” no, por lo que no es un conocimiento presunto. Sin embargo, Ricoeur considera que el autoconocimiento puede ser presunto debido, fundamentalmente, a su posición dialógica con el ser:

“En la medida en que se trata de un diálogo del alma consigo misma y en que el diálogo puede ser sistemáticamente distorsionado por la violencia y mediante todas las intrusiones de las estructuras de dominación en las de la comunicación, el conocimiento de sí, como comunicación interiorizada, puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto, aunque sea por razones diferentes y específicas” (DA, 49).

De este modo, Ricoeur rechaza la idea de un “ego” kantiano, de carácter impersonal, y plantea la necesidad de constituir la objetividad de las comunidades históricas mediante la noción de intersubjetividad en virtud del concepto de

pertenencia antes desarrollado. Sin embargo, la pertenencia debe ser ahora entendida no sólo como pertenencia al mundo, sino también a uno mismo, de manera que cualquier “distorsión” en la comunicación intersubjetiva afecta a la constitución de la red intersubjetiva de las entidades históricas concretas. Así, Ricoeur postula una hermenéutica de la comunicación sobre la base del concepto de distanciamiento, cuya tarea sería incorporar la perspectiva de la crítica de las ideologías a la autocomprensión o comprensión del sí mismo. En efecto, solamente la asunción de tal perspectiva dará cuenta del hecho de que la *precomprensión* (ideológica) interviene en la captación de un objeto cultural mediante la adopción del concepto gadameriano de “prejuicio”, separado de su matiz peyorativo y entendido como “*una estructura fundamental de la comunicación en sus formas sociales e institucionales*” (DA, 50).

A su vez, en su concepción del “distanciamiento” Ricoeur entra en relación dialéctica con el concepto de “pertenencia”, ya que nuestra manera de pertenecer a la tradición histórica es hacerlo en la condición de mantener una relación de distancia que oscila entre el alejamiento y la proximidad. Interpretar es hacer próximo lo lejano (temporal, geográfico, cultural, espiritual)²³⁸.

Más adelante tendremos ocasión de tratar en detalle este concepto de distanciamiento y el planteamiento de una hermenéutica correspondiente por parte de Ricoeur. Por el momento, baste señalar que esta noción de distanciamiento implica un proceso que es “auténticamente” creador por parte del sujeto, y no alienante, como supone Gadamer. Por lo tanto, la hermenéutica, imbuida de la perspectiva provista por la crítica de las ideologías, se separa también en este punto del idealismo husserliano, por cuanto que el sujeto del que trata no estaría “aislado”, sino que de algún modo se ofrece a la “*eficacia de la historia*” (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) en palabras de Gadamer.

Una cuarta consideración refiere al hecho de que la hermenéutica postheideggeriana cuestiona la supremacía de la subjetividad planteada por la fenomenología idealista de Husserl. En su lugar, propone la “teoría del texto” como punto de partida para re-pensar la relación del sujeto y el mundo: en última instancia, para la comprensión del sí mismo. Al entender que el sentido de un texto adquiere autonomía respecto de la intención subjetiva de su autor, la teoría del texto no propone

²³⁸ Cfr. DA, 50.

ya buscar una intención perdida y, por lo tanto, imposible de restituir, sino desplegar ante el texto el mundo que el mismo abre y descubre: lo que para Gadamer es “la cosa del texto” y que Ricoeur llama “el mundo del texto”. Retomando la noción de “ser en el mundo” y de “explicitación” o “interpretación” (*Auslegung*) heideggerianas, Ricoeur define la hermenéutica como la explicitación del ser en el mundo mostrado por el texto: *“Lo que se ha de interpretar, en un texto, es la propuesta de un mundo, el proyecto de un mundo que yo podría habitar y en el que podría proyectar mis potencialidades más propias”* (DA, 51-2). Así, se desplaza el eje interpretativo desde la subjetividad o intención autoral a la problemática del mundo del texto. La hermenéutica, desde Heidegger en adelante, se opondrá a la tesis idealista de la última responsabilidad de sí del sujeto que medita. Esto implica que, en el seno de una teoría de la “comprensión”, la subjetividad pasa a ser la última categoría: ya no es más el origen omnímodo del comprender.

Una vez recorridas las etapas fundamentales del pensamiento de Ricoeur, será necesario para nuestro trabajo poner en marcha los conceptos que hasta ahora hemos explicitado para que podamos elucidar la comprensión del accionar a partir de la relación mediada de todos los elementos que hemos puesto en juego. En los siguientes bloques temáticos nos encargaremos de tal tarea.

BLOQUE III: PRELIMINARES PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA ACCIÓN

De modo sumarisimo, podríamos señalar respecto al bloque anterior que la intención de Ricoeur en torno a la elaboración de una hermenéutica de la acción requería de un análisis histórico-filosófico acerca de la constitución del sujeto, principalmente desde la perspectiva de la Modernidad filosófica. Tal constitución presentaba una serie de problemas inherentes a la propia concepción del sujeto que sólo podían salvarse a partir de una escisión onto-epistemológica entre ipseidad y mismidad. Tal escisión alcanzaba su máximo fruto filosófico si era comprendida desde una teoría general de la hermenéutica que pasa de ser metodológica a ontológica, pero sin dejar por el camino, a su vez, el carácter aparentemente más óntico de las teorías lingüísticas, las cuales le permitirán a nuestro autor una comprensión de una hermenéutica radicada en la individualidad y que pivota, necesariamente, desde la mediación “objetiva” del discurso.

A lo largo de este bloque ahondaremos en la posibilidad de una teoría hermenéutica de la acción desde la constitución del fenómeno lingüístico en su totalidad. A continuación, concretaremos tal situación a través de la cuestión de la textualidad, lo que nos permitirá entender dicha textualidad como eje para una hermenéutica de la acción en su radicalidad ontológica.

1. Primera etapa: la hermenéutica del distanciamiento

§12 Formulación y delimitación

Una vez señaladas las aporías de la “radicalización” de la hermenéutica, Ricoeur encara una teoría de la interpretación a partir de la búsqueda de una mediación superadora de la dialéctica entre el momento epistemológico como fundamento de las ciencias humanas y el momento ontológico, característico de la “comprensión”. Dentro de esta programática, es necesario, según Ricoeur, deshacer la oposición entre “pertenencia” (*Zugehörigkeit*) y “distanciamiento alienante” (*Verfremdung*), por un lado, y la dicotomía entre “explicación” y “comprensión”, por otro.

Su propia visión del problema hermenéutico tendrá como requisito la construcción de un “diálogo entre la hermenéutica y las disciplinas semiológicas y exegéticas” (TA, 95). Tal diálogo implica, para Ricoeur, el rechazo de la oposición entre “pertenencia” y “distanciamiento alienante” a partir de la cual Gadamer elabora su obra, por cuanto origina una antinomia. Si, por una parte, el “distanciamiento alienante” es el punto de vista necesario para la objetivación en el terreno de las ciencias humanas, por otra, tal distanciamiento es “*lo que invalida la relación fundamental y primordial que nos hace pertenecer y participar de la realidad histórica que pretendemos erigir en objeto*” (TA, 95). El distanciamiento condiciona la actitud científica y, a la vez, anula la “pertenencia” del hombre al mundo, que es lo que constituye su estatuto ontológico, en términos heideggerianos.

La antinomia se produce tanto en el plano epistemológico como en el plano ontológico, según lee Ricoeur en el título *Verdad y Método*²³⁹. O bien se adopta una actitud meramente explicativa, que enfatice el método y la objetivación científica, esto es, el “distanciamiento alienante”, o bien se asume una postura de verdad hacia el objeto de estudio. La primera alternativa significa la pérdida de “*la densidad ontológica de la*

²³⁹ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. o. c.

realidad estudiada” (TA, 95); la segunda, la renuncia de la objetividad en el terreno de las ciencias del espíritu²⁴⁰.

Para eludir la antinomia, se debe recurrir al “rodeo” de los signos²⁴¹. Más precisamente, es en el texto, entendido como “con-texto” en el cual se vehiculan los signos y los símbolos de la cultura, donde Ricoeur encuentra la mediación superadora de la alternativa insoluble entre “*distanciamiento alienante y pertenencia*” (HA, 179). De hecho, podemos decir que el recurso textual es de una gran productividad en el pensamiento de Ricoeur, ya que puede, entre otras cosas, disolver la dicotomía entre explicación y comprensión, mediar el debate entre ciencia e ideología y sentar, por último, las bases para acometer la cuestión de la identidad personal, de la acción y del sí mismo.

El texto –en particular el texto escrito- es donde se objetiva la intención de decir algo propia de la conciencia intencional y que es inherente al discurso mediante la “fijación” por la escritura. Considerado como “fijación” de los signos y de los símbolos de una cultura, el texto otorga un sentido productivo a la noción de distanciamiento, por cuanto mediante la apropiación de aquello objetivado por el trabajo textual es posible recuperar la propia “pertenencia” a una circunstancia histórica determinada; en suma, a una circunstancia de vida única a cada ser humano:

“Mi propia reflexión proviene de un rechazo de esta alternativa y de un intento por superarla. Este intento encuentra su primera expresión en la elección de una problemática dominante que a mi entender elude por naturaleza la alternativa entre distanciamiento alienante y participación por pertenencia. Esta problemática dominante es la del texto, por la cual, en efecto, se reintroduce una noción positiva y, por así decir, productiva del distanciamiento” (TA, 95-6).

A su vez, el texto permite la emergencia de la intersubjetividad, ya que es precisamente mediante la objetivación y el distanciamiento operado en él que lo lejano

²⁴⁰ Sobre tal problemática, Cfr. Ricoeur, P. “The Conflict of Interpretation: Debate with Hans-Georg Gadamer”, en *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*. Toronto: Harvester Wheatsheaf, 1991. pp. 216-241.

²⁴¹ “La reflexión es una intuición ciega si ella no es absolutamente mediatizada por aquello que Dilthey llamaba las expresiones en las cuales la vida se objetiva” (CI, 21).

se vuelve cercano. En virtud de este hecho insoslayable, a posteriori, Ricoeur planteará, como veremos, el texto como objeto-modelo de las ciencias humanas dentro de una concepción de la hermenéutica que se constituya en punto de apoyo para el estudio de los problemas del hombre:

“El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una experiencia en y por la distancia” (TA, 96).

Del mismo modo, este aspecto servirá a Ricoeur para retomar su teoría de la acción y vincularla a la textualidad y su productividad. Cómo él mismo señala, *“la historia combina la teoría del texto y la teoría de la acción en una teoría del relato verídico de las acciones del hombre del pasado”* (HA, 92), de ahí que lo interesante sea una teoría que apoye la comprensión en el elemento narrativo, aquella que otorgue la competencia para seguir una historia, que es tanto como comprender una sucesión de acciones. De hecho, la utilización del texto como paradigma para la acción abre la posibilidad de considerar la interpretación del texto como modelo para la interpretación de la acción, y constituye uno de los pilares sobre los que se sustenta la posibilidad de una hermenéutica de la acción. Sin embargo, dilucidamos algunas cuestiones previas antes de introducirnos en ello.

Para abordar la “problemática del texto” como condición de posibilidad del surgimiento de una función productiva de la noción de “distanciamiento”, Ricoeur aborda en “La función hermenéutica del distanciamiento”²⁴² distintos ejes temáticos, que se constituyen en criterios de “textualidad” y que están vinculados con la noción de “discurso” en tanto que condición de posibilidad del texto: a) la realización del lenguaje como “discurso”; b) la realización del discurso como “obra estructurada”; c) la relación del “habla” y de la escritura en el discurso y en las obras discursivas; d) la obra discursiva como “proyección de un mundo”; e) el discurso y la obra discursiva como “mediación de la comprensión de uno mismo”.

Si bien, en un primer momento, Ricoeur considera al texto como texto escrito, sin embargo no equipara texto y escritura. Tal identificación eludiría la cuestión de que

²⁴² Cfr TA, 95-110.

la dialéctica del distanciamiento se produce, en realidad, en el discurso oral en tanto que discurso. En este sentido, el discurso es la “condición de posibilidad” del texto entendido como origen de todas las dialécticas que tienen lugar en las distintas instancias discursivas, entre ellas la de la escritura.

§13 Discurso y sentido

Ricoeur encara la problemática del discurso desde dos puntos de vistas. En primer lugar, considera al discurso como “acontecimiento”, entendido como aquello que sucede cuando un sujeto habla, que, en términos de Benveniste²⁴³, podemos entender como “instancia del discurso”. Desde otra perspectiva, el discurso se constituye en “sentido” o “significación”, por cuanto que “dice algo acerca de algo”. Se establece, así, una dialéctica inherente al discurso entre “acontecimiento” y “sentido”. Mientras, por un lado, el discurso se realiza como “acontecimiento”, por otro, puede ser comprendido en virtud de que vehicula un “sentido”.

En su etapa oral, el discurso implica ya el “distanciamiento” como concepto productivo. El discurso, en tanto que “acontecimiento”, es esencialmente fugitivo, puesto que “huye” con el devenir temporal. Pero, en tanto que “sentido”, el discurso permanece, puesto que deja, en su tránsito, un elemento inalterable: aquello que es dicho en el decir.

La idea de discurso como “acontecimiento” deriva de la distinción primigenia entre lengua y habla propuesta por Ferdinand de Saussure, que luego Louis Hjelmslev reformula en el par de opuestos esquema / uso, y que dará lugar al establecimiento de dos lingüísticas: la del habla y la de la lengua. De hecho, la lingüística estructural ha evolucionado precisamente por la puesta entre paréntesis del “habla” o “mensaje”, la dimensión discursiva del lenguaje, en beneficio del código y otorgando predominio a una visión unidimensional del lenguaje. En tanto que el mensaje es individual, un acontecimiento temporal en el curso de los acontecimientos constitutivos de la dimensión diacrónica del tiempo, de naturaleza intencional, arbitraria y contingente, el código es colectivo, es un sistema sincrónico o conjunto de elementos contemporáneos,

²⁴³ Cfr. Benveniste, É. *Problèmes de linguistique générale*. París: Gallimard, 1966.

es anónimo y no intencionado, es sistemático y obligatorio para una comunidad de habla determinada.

También Benveniste propone una aproximación bidimensional a la problemática del lenguaje al diferenciar entre ambas subdisciplinas, precisamente a partir de sus respectivas unidades de análisis. Mientras que la lingüística estructural se constituye tomando como unidad básica de la lengua al signo (fonológico y lexical), la lingüística oracional se construye a partir de la oración, del discurso. Signo y oración no son entidades equiparables. El signo es una entidad discreta que puede combinarse con otros signos para formar frases, oraciones. A su vez, puede disociarse en unidades menores (fonemas) o integrarse en unidades mayores (lexemas), procedimiento que permite la recuperación del sentido en una vía ascendente. La oración, la frase, no puede ser sometida a este método distributivo. Por lo tanto, obedece a otra lógica y exige ser encarada desde un punto de vista que la considere como unidad básica en sí misma.

A la luz del nuevo estatuto otorgado a la oración, Ricoeur sugiere reemplazar el término “habla” (*parole*) acuñado por de Saussure por el de “discurso” por cuanto que:

“tiene asignado no solamente el propósito de enfatizar la especificidad de esta nueva unidad en la que todo discurso se apoya, sino también el de legitimar la distinción entre semiótica y semántica como las dos ciencias que corresponden a los dos tipos de unidades características del lenguaje: el signo y la oración” (TI, 21).

Tal distinción es esencial para abordar la problemática del lenguaje como una totalidad. El discurso, a partir de esta nueva configuración que Ricoeur le otorga, adquiere un carácter preeminente en el análisis de lo lingüístico en su complejidad; es gracias al discurso como la lingüística puede alcanzar el estatuto ontológico en tanto que hermenéutica radical. Es así como Ricoeur retoma la lingüística oracional o semántica para elaborar, posteriormente, su teoría del texto, ya que ella sustenta la dialéctica del acontecimiento y del sentido, elementos clave de toda ontología radical, especialmente tras los análisis heideggerianos que comentamos en el bloque anterior.

Entender al discurso como “acontecimiento” significa afirmar que: a) se realiza en el tiempo y en el “presente”; b) remite a un “hablante” a través de un conjunto de indicadores (los pronombres personales): es “autorreferencial”; c) remite a un “mundo”

que intenta expresar, representar o describir: el discurso “trae” un mundo al lenguaje; d) se dirige a un “interlocutor”: es un fenómeno temporal de intercambio entre dos subjetividades. Estas características discursivas sólo tienen lugar cuando la lengua se “actualiza” o se “realiza” en el discurso: cuando el hablante ejerce su competencia lingüística y comunicativa. Mientras que el signo –objeto de la semiótica- es meramente virtual tanto como lo es la lengua –una abstracción-, la oración es real pues “*constituye el mismo acontecimiento del habla*” (TI, 21). La lengua –constructo teórico, sistema formal- no existe más que cuando se actualiza en el habla.

Según Ricoeur, desde el punto de vista estructural y sistémico, la lingüística de la *parole* presenta una debilidad epistemológica que le es inherente: la dependencia del habla, en tanto que acontecimiento, de la dimensión temporal. Porque el habla es acontecimiento, se desvanece en el tiempo y, a diferencia de la lengua, es inestable y cambiante. Ahora bien, adoptando una perspectiva que considere al habla como constitutiva (un existencial heideggeriano) del ente que es el *Dasein*, se puede postular la “prioridad ontológica” del discurso respecto de la lengua en virtud de la realidad del acontecimiento, opuesta a la virtualidad del sistema. Precisamente, porque el discurso existe en la dimensión temporal, se puede afirmar su realidad ontológica. Ya el mismo de Saussure enfatizaba la anterioridad del habla respecto de la lengua.

Sin embargo, el discurso no es sólo un acontecimiento que se desvanece en el tiempo. Si así fuera, no podría trascender ni ser significativo. Por el contrario, “*puede ser identificado y reidentificado como lo mismo para que podamos decirlo otra vez o en otras palabras*” (TI, 23). El discurso posee una identidad propia que, en términos de la semántica oracional, sería su “contenido proposicional” y que constituye el lado “objetivo” –susceptible de ser captado por medios científicos- del habla como acontecimiento: “lo dicho como tal”, su sentido.

Considerar al discurso como “sentido” implica sostener que todo discurso puede ser comprendido como significado. En realidad, -enfatiza Ricoeur- no es el acontecimiento aquello que se intenta comprender en un acto de habla determinado, sino su sentido, porque se mantiene a pesar de las transformaciones a las que se somete el discurso –traducciones, transposiciones de género, etc.

Desde el punto de vista de la semántica oracional, que equipara “sentido” con “contenido proposicional”, la oración se caracteriza por tener un predicado, pues es

aquello que no puede faltar. Otra característica de la oración es la polaridad que se da entre el sujeto lógico y el predicado. En tanto que el sujeto lógico vehicula una identificación singular –mediante pronombres, nombres propios, demostrativos y descripciones definitivas–, el predicado se constituye en un “rasgo universal” del sujeto, ya que designa o bien un tipo de cualidad, o bien un tipo de relación o bien un tipo de acción. Tal polaridad se constituye, justamente, en el “contenido proposicional” del acontecimiento de habla y manifiesta el hecho de que el discurso no es sólo una entidad evanescente. Más aún, el discurso posee una estructura de naturaleza no combinatoria:

“Más bien es una estructura en el sentido sintético, es decir, el entrelazamiento y la acción recíproca de las funciones de identificación y predicación en una y la misma oración” (TI, 25).

Ahora bien, considerado desde la perspectiva de la lingüística del discurso, el acontecimiento y el sentido conforman una unidad indisoluble. Es precisamente este vínculo estrecho entre acontecimiento y sentido lo que constituye, según Ricoeur, la problemática hermenéutica. Entender al discurso en términos excluyentes de “acontecimiento” o “sentido” constituye una abstracción que elude el verdadero problema: el de la dialéctica entre la actualización del discurso como acontecimiento y su “superación” en el significado. Así como la lengua, al actualizarse en el discurso, cede su carácter sistemático en beneficio de su realización como acontecimiento, así el discurso, al entrar en el proceso de “comprensión”, supera su estatuto de acontecimiento en favor del sentido, por cuanto que *“la supresión y la superación del acontecimiento en el sentido es una característica del discurso mismo”* (TI, 26). Se erige así el discurso como elemento radical de la hermenéutica que elude una suerte de unicidad clásica de toda ontología anterior en pos de una relación dialéctica constante que nos permite aprehender el carácter ontológico del ser humano en la alteridad que le es inherente, y que por ahora, la podemos entender como alteridad en doble sentido: 1) en la relación entre acontecimiento y sentido en el discurso; 2) en la relación entre discurso y acción a partir de la relación previa entre sentido y acontecimiento .

Así, para una fenomenología del sentido de base husserliana, el discurso manifiesta la intencionalidad propia del lenguaje, ya que en él tiene lugar la relación entre la *noesis* y el *noema*, entre la conciencia intencional y su correlato intencional:

*“Si el lenguaje es un *meinen*, un intentar, es así precisamente por esta *Aufhebung* mediante la cual el acontecimiento es cancelado como algo meramente pasajero y retenido como el mismo significado” (TI, 26)²⁴⁴.*

De aquí que Ricoeur postule que el primer “distanciamiento” que se produce en el discurso es “*el del decir de lo dicho*” (TA, 99), el de la intención del significado.

Partiendo del axioma de que “*si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido*”, Ricoeur ahonda en la dialéctica del acontecimiento y del sentido a fin de dar cuenta de cómo el sentido sobrevive a la evanescencia propia del acto discursivo. Por un lado, analiza el vínculo entre intencionalidad y sentido; por otro, la dialéctica interna del significado del discurso, expresado en términos del “querer decir”, ya sea como “significado”, ya sea como “referencia”. Finalmente, señala las consecuencias hermenéuticas de su análisis dialéctico de la problemática del discurso como acontecimiento y sentido.

Retomando la noción de sentido “no natural” o “intencional” de Grice y el concepto de sujeto de la enunciación de Benveniste, Ricoeur enfatiza la autorreferencialidad del discurso en relación con la dialéctica que nos ocupa. La autorreferencialidad del discurso consiste en el hecho de que el acontecimiento que constituye la apropiación del aparato de la lengua por parte de un interlocutor mediante un acto verbal (único e irrepetible) deja sus huellas en el discurso, que, a su vez, remiten al sujeto del habla. Esas huellas de “sentido” encuentran un correlato gramatical provisto por el sistema de la lengua.

La autorreferencialidad del discurso que se verifica mediante el análisis lingüístico también puede ser evidenciada si se adopta la perspectiva de la fenomenología del sentido de Husserl. Por un lado, la dialéctica entre acontecimiento y sentido se manifiesta en la noción misma de sentido, que es a la vez noético y noemático. Con el término “significar” se designa tanto aquello que el hablante “intenta” decir –a lo que se orienta– como lo que la oración significa en términos de contenido proposicional –la unión de la identificación singular con la predicación. Por

²⁴⁴ En “La función hermenéutica del distanciamiento” (TA, 99), Ricoeur designa con *meinen* a “una referencia significativa”, mientras que la *Aufhebung* es la “superación del acontecimiento en el significado”.

otro lado, si alguien habla, algo está aconteciendo. El “acontecimiento” del discurso es el hecho mismo de que alguien habla, alguien emite un discurso. A su vez, el contenido proposicional remite no sólo al *noema* sino también a la *noesis*, por cuanto que la intención del interlocutor –el significado “mental”- sólo puede hallarse en el discurso mismo.

De ahí que, desde diversas disciplinas –como la lingüística oracional, la fenomenología del sentido y la filosofía del lenguaje-, se pueda afirmar que el discurso es siempre autorreferencial: remite a aquel que lo profiere mediante recursos gramaticales traslativos. Así, por ejemplo, el pronombre personal “yo” no tendría un significado objetivo ni ningún contenido conceptual tal como “aquel que ahora habla”, sino que cumple la función de *“referir la oración completa al sujeto del acontecimiento verbal. Tiene un significado cada vez que se usa y cada vez que se refiere a un sujeto singular”* (TI, 27).

Otro tanto sucede con los pronombres demostrativos, que pueden ser entendidos como *“particularidades egocéntricas”*. Y, asimismo, con los tiempos verbales y los adverbios de lugar y tiempo, que, centrados alrededor del presente, *“remiten al ‘ahora’ del acontecimiento verbal y del interlocutor”* (TI, 27).

Según Ricoeur, el análisis de los recursos gramaticales propios de la autorreferencialidad discursiva otorga a la dialéctica del acontecimiento y del sentido una doble ventaja: a) un criterio nuevo para diferenciar entre discurso y código lingüístico; b) una definición no psicológica del significado del interlocutor. Como el sentido “mental” sólo puede manifestarse en el plano discursivo, ya no es necesaria la hipótesis de una entidad mental productora de un sentido que se reduzca a una mera intención psicológica. Así, *“el sentido de lo expresado apunta de nuevo hacia el sentido del interlocutor gracias a la autorreferencia del discurso hacia sí mismo como acontecimiento”* (TI, 27).

Ahora bien, la dialéctica del acontecimiento y del sentido también puede ser abordada desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje. Más precisamente, tomando como punto de partida la teoría de los actos de habla de Austin²⁴⁵, posteriormente reformulada por Searle²⁴⁶, es posible, según Ricoeur, evidenciar cómo el

²⁴⁵ Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1990.

²⁴⁶ Searle, J. *Actos de habla*. Madrid: Cátedra, 1986.

sentido o contenido proposicional “sobrevive” al acontecimiento de habla; en otras palabras, cómo el acontecimiento “se desborda” en el significado. Aquí se constituye el “distanciamiento del decir en lo dicho”.

Austin, en *Cómo decir cosas con palabras*, partiendo del enunciado como unidad de análisis, establece primeramente una distinción entre enunciados ‘constatativos’, que son aquellos que se usan para describir un estado de cosas (“El gato está sobre el felpudo”) y que están sometidos a condiciones de verdad o falsedad, y enunciados ‘performativos’, que son aquellos en los que al decir estoy haciendo lo que digo que hago (“Prometo pagar mis cuentas mañana”) y que pueden ser afortunados o desafortunados. Pronto, descubre que ambos tipos de enunciados pueden ser tanto susceptibles de condiciones de verificabilidad como de condiciones de infortunio. Además, si bien en primera instancia considera que los enunciados performativos deben estar formulados, gramaticalmente, en primera persona del singular presente de la voz activa, en realidad no existe un criterio único que los diferencie con certeza de los constatativos (por ejemplo, “Perro peligroso”, o simplemente “Perro”, puede constituirse en performativo, sin el recurso al tiempo verbal). De aquí que Austin reformule su argumentación y tome como punto de partida ya no al enunciado sino al acto de habla, por cuanto es posible afirmar que siempre que se habla se está haciendo algo: afirmar, negar, preguntar, prometer, etc.

Es este punto de la teoría de Austin (y su reformulación por parte de Searle) el que Ricoeur retoma para su dialéctica del acontecimiento y del sentido. El acto de habla está conformado por una jerarquía de actos subordinados que se distribuyen en tres niveles: a) nivel del acto ‘locucionario’ o proposicional: “acto *de* decir”; b) nivel del acto (o de la fuerza) ‘ilocucionario’: lo que se hace “*al* decir”; c) nivel del acto ‘perlocucionario’: lo que se hace “*por el hecho de que se habla*”. Cuando alguien dice: “Cierre la puerta”, está realizando tres cosas que se corresponden con los tres niveles en los que se divide el acto de habla. En el nivel del acto de decir o “acto locucionario”, se vincula el predicado de acción (“cerrar”) con dos argumentos (“usted”, “la puerta”), de los cuales el primero es el sujeto lógico de la oración. Aquí se verifica la dimensión constativa del acto de habla, por cuanto que el acto locucionario vehicula el contenido proposicional o sentido, que es aquello que subsiste al acontecimiento, no importa a cuáles transformaciones sea sometido el discurso. En el nivel del acto ilocucionario, aquello que se dice adquiere una fuerza (en nuestro ejemplo, de orden o directiva), que

manifiesta cuál es la intención con que se emite aquello que se dice. Aquí se verifica la dimensión performativa propiamente dicha. Por último, en el nivel del acto perlocucionario, lo que se dice con determinada fuerza ilocucionaria puede provocar efectos (por ejemplo, miedo) en su interlocutor, que escapan a la intencionalidad primigenia del hablante.

Ahora bien, la teoría de los actos de habla aplicada a las nociones de noesis y noema provistas por la fenomenología del sentido de Husserl²⁴⁷ desencadena una serie de consecuencias en la dialéctica del acontecimiento y del sentido, más específicamente en el proceso por el cual el acontecimiento se desborda en el significado y que Ricoeur llama, de aquí en adelante, “*exteriorización intencional*”. Mediante este proceso, el acto locucionario:

“‘Se exterioriza’ en la oración como proposición, ya que solamente en virtud de su contenido proposicional una oración puede ser identificada y reidentificada como la misma. Una oración se presenta así como una e-nunciación (Aussage), susceptible de ser transmitida a otros con tal o cual sentido” (TA, 99).

Aquello susceptible de ser identificado es el contenido proposicional o la estructura predicativa (“Cierre la puerta” contiene un predicado de acción con dos argumentos, el agente y el paciente). A su vez, el acto ilocucionario “se exterioriza” en virtud, por un lado, de los paradigmas verbales (los modos indicativo, imperativo, subjuntivo, optativo, etc.) y a otros rasgos verbales (la sintaxis) o paraverbales (como los gestos y la prosodia) que manifiestan la fuerza ilocucionaria de una oración. Finalmente, el acto perlocucionario “se exterioriza”, pero no mediante marcas

²⁴⁷ La importancia concedida a las aportaciones de Frege y, especialmente, de Husserl son destacadas por el mismo Ricoeur: “De acuerdo con estos pensadores, que estaban interesados en el significado de una proposición más que en el del texto, el significado (meaning) no es una idea que alguien tiene en mente; no es un contenido mental sino un objeto ideal que puede ser identificado y reidentificado por distintos individuos en diferentes períodos como siendo uno y el mismo objeto. (...) Husserl describe el contenido de todo acto intencional como el objeto noemático, irreducible al aspecto mental de los actos mismos. Para una fenomenología dirigida hacia el objeto, todo acto intencional, sin excepción, debe ser descrito en términos de su lado noemático, entendido éste como el correlato del acto noético correspondiente”, en Ricoeur, P. *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action und Interpretation*. París : La Maison des Sciences de l’Homme, 1981. p. 234.

susceptibles de reconocimiento. Más bien, el discurso es interpretado en su totalidad por el interlocutor como un estímulo que desencadena determinadas respuestas afectivas.

En suma, los tres niveles del acto de habla dan lugar a la “exteriorización intencional”, que, en última instancia, posibilita que el discurso pueda ser inscrito mediante el ejercicio escriturario. De aquí, adoptando la perspectiva de la fenomenología del sentido husserliana, surge la necesidad de considerar a la

“significación del acto de discurso, o noema del decir, no sólo el correlato de la oración, en el sentido estricto del acto proposicional, sino también el de la fuerza ilocucionaria e incluso el de la acción perlocucionaria, en la medida en que estos tres aspectos del acto de discurso están codificados y regulados según paradigmas, en la medida, pues, en que pueden ser identificados y reidentificados con el mismo significado”
(TA, 101).

Ricoeur otorga al término “significación” un sentido amplio que comprende todos estos niveles de la exteriorización intencional²⁴⁸, que es lo que posibilita, como veremos, la exteriorización del discurso en la obra (especialmente la escrita).

En *Teoría de la interpretación*, Ricoeur considera además el “acto interlocutivo”, que se relaciona con la problemática de la intersubjetividad. En términos platónicos, el diálogo constituye una “estructura esencial” del discurso, en la medida en que éste siempre está orientado a un otro, que es el interlocutor. Ricoeur somete el modelo de la comunicación elaborado por Roman Jakobson (entendido como una relación entre hablante, oyente, mensaje, código, contacto y contexto) a los procedimientos propios de la investigación filosófica desde la perspectiva de la dialéctica entre el acontecimiento y el sentido. Si bien el modelo jakobsoniano aporta una nueva perspectiva al estudio de la comunicación humana, en la medida en que describe el discurso de una manera directa, de acuerdo con una estructura que le es inherente, y coloca la dimensión comunicacional por encima de la función del código,

²⁴⁸ “Yo doy aquí a la palabra significación una acepción tan amplia que cubre todos los aspectos y todos los niveles de exteriorización intencional que hacen posible a su vez la exteriorización del discurso en la obra y en la escritura” (TA, 107).

sin embargo concibe a la comunicación como algo dado que no exige más dilucidación que la esquematización propuesta.

Ahora bien, desde el punto de vista de una ontología de la comprensión como la que encara la filosofía de Ricoeur, la comunicación constituye un enigma: *“Porque el estar juntos, condición existencial para que se dé la posibilidad de cualquier estructura dialógica del discurso, parece una forma de transgredir o superar la soledad fundamental de cada ser humano”* (TI, 29), entendiendo por “soledad” el hecho de que aquello que experimenta una persona no puede ser convertido de forma inmediata en la experiencia del otro. Así, lo que se transfiere no es el acontecimiento del discurrir mental, la experiencia de lo vivido tal como ha sido vivida, sino el significado de ese acontecimiento. Sólo el sentido del acontecimiento es comunicable mediante otro acontecimiento que es el acto de habla en sí. De aquí que el diálogo se constituya, para Ricoeur, en *“un acontecimiento que conecta dos acontecimientos: hablar y escuchar. Así, la comprensión como sentido de este acontecimiento dialógico se hace homogénea”* (TI, 30). Y ateniéndonos aún al modelo fenomenológico, los rasgos del discurso (el sentido y su fuerza intencional) que son comunicados tienen lugar mediante la exteriorización intencional que ocurre en los tres niveles del acto de habla.

Acabamos de considerar la dialéctica entre el acontecimiento y el sentido abordando el vínculo entre intencionalidad y sentido. Se postula, así, una dialéctica subjetivo-objetiva interna a la problemática del significado discursivo, por cuanto que la expresión “querer decir” remite tanto a la dimensión subjetiva como a la dimensión objetiva del discurso. Con “querer decir” significamos tanto lo que el hablante hace (dimensión subjetiva), entendido como lo intencionado por el mismo hablante en el acto de habla –que incluye la autorreferencialidad discursiva, el acto ilocucionario y la intención de obtener un reconocimiento de la intención por parte del interlocutor– cuanto lo que la oración hace, entendido como el contenido proposicional o acto locucionario contenido en el acto de habla (dimensión objetiva).

Ahora bien, el aspecto puramente objetivo del “querer decir” presenta, a su vez, una dialéctica interna. Siguiendo a Frege, Ricoeur considera la dimensión objetiva desde dos puntos de vista. El “querer decir”, por un lado, se orienta al “qué” del discurso, su “significado”; por otro, tiende al “acerca de qué” del discurso, su “referencia”. Tal distinción entra dentro del campo de la semántica, pues sólo en el

plano oracional es posible discernir entre lo que se dice y aquello acerca de lo que se dice.

Si nos atenemos al terreno de la semiótica, la “referencia” no constituye un problema, ya que los signos solamente remiten a otros signos dentro del sistema de la lengua. Pero en el terreno de la semántica, más precisamente en el plano oracional, el lenguaje se orienta fuera de sí mismo. Aquí surge la dialéctica entre el significado y la referencia dentro de la dimensión objetiva del discurso. En tanto que el significado es inmanente al discurso, la referencia manifiesta el movimiento por el cual el lenguaje se trasciende a sí mismo: *“En otras palabras, el sentido correlaciona la función de identificación y la función predicativa dentro de la oración, y la referencia relaciona el lenguaje con el mundo”* (TI, 34). En la referencia, entonces, halla el discurso su pretensión de verificabilidad.

En relación con el problema de la referencia en el plano oracional, Ricoeur destaca el hecho de que el lenguaje posee una referencia únicamente cuando se usa. La noción de uso, introducida por Wittgenstein en sus últimos trabajos cuando afirma que “el significado es el uso” y retomada por Strawson²⁴⁹ -cuyos conceptos recoge Ricoeur tanto aquí como en su concepción de la “ipseidad”- en su crítica al artículo de Russell, es decisiva. Como el propio Strawson demuestra, una misma oración o un mismo significado (contenido proposicional) puede o no referir de acuerdo con la situación discursiva. No hay, de hecho, marcas internas a la oración que se constituyan en un criterio confiable para la denotación. Por tanto, sostiene Ricoeur, la dialéctica entre el “significado” y la “referencia” está estrechamente vinculada con la dialéctica entre acontecimiento y sentido, que es su a priori. En una situación determinada y de acuerdo con un cierto uso, la oración “refiere”. Otro tanto hace el hablante al llevar a cabo el acto de habla, que, según vimos, es un “acontecimiento”. A su vez, este acontecimiento que es el acto de habla se estructura a partir del sentido, considerado como “significado”, por cuanto que, para referir, el hablante necesita del sentido otorgado previamente a las palabras, al léxico: *“El significado, por así decirlo, es atravesado por la intención referente del hablante”* (TI, 34).

Adoptando la perspectiva de la filosofía heideggeriana, la dialéctica entre el significado y la referencia remite al vínculo existente entre el lenguaje y la condición

²⁴⁹ Strawson, P. “On referring”, en *Mind* 59 (1950), pp. 320-344.

ontológica del *Dasein*, del ser en el mundo. Por el hecho mismo de estar “arrojado” en el mundo y de necesitar orientarse en el mundo, el hombre siempre tiene algo que decir. En términos de Ricoeur, el hombre siempre se ve obligado a “traer la experiencia al lenguaje”, hecho que se constituye en la “condición ontológica de la referencia” (TI, 35), que se manifiesta en el lenguaje como un postulado: el hombre “presupone” la existencia de las cosas que identifica. Siguiendo a Frege²⁵⁰, Ricoeur concluye que el hombre no “se satisface” solamente con el significado, sino que postula una referencia, que es el modo en que el lenguaje se orienta hacia la existencia de las cosas singulares a las cuales identifica con las palabras. En suma, esta orientación intencional del hombre hacia lo extralingüístico es el correlato de la experiencia de ser en el mundo. Si no hubiera algo que decir, algo que existe en el mundo, no habría experiencia que traer al lenguaje. Por lo tanto, el lenguaje se orienta tanto hacia los sentidos “ideales” como a lo que efectivamente “es”.

Finalmente, Ricoeur se pregunta si el lenguaje sería significativo si no fuera, fundamentalmente, referencial. Desde esta perspectiva, la semiótica se constituiría en una “mera abstracción de la semántica” (TI, 35): en tanto que el signo es virtual, aquello a lo que el lenguaje se refiere realmente existe y, en virtud de esa existencia, puede ser representado. De aquí que Ricoeur busque redefinir la semántica en términos de una “teoría que relaciona la constitución interna o inmanente del significado con la intención externa o trascendental de la referencia” (TI, 36). A su vez, la problemática de la referencia conduce a la cuestión de la autorreferencialidad del discurso. Cuando el discurso es puesto “en acción” y en uso, remite a un hablante (“hacia atrás”) y a un mundo (“hacia adelante”), por cuanto que, por un lado, se orienta al origen de su preferencia y, por otro, se proyecta hacia las cosas extralingüísticas mediante la referencia.

Según Ricoeur, concebir la hermenéutica desde la perspectiva de la filosofía del discurso, tal como ha sido esbozada más arriba, permite liberar a la interpretación de la influencia de los conceptos psicologizantes heredados de la hermenéutica tradicional. Como vimos, partiendo del acontecimiento de habla, Schleiermacher y Dilthey equiparaban la interpretación con la categoría de comprensión, entendida como el reconocimiento de la intención del autor por parte del receptor del discurso, de modo

²⁵⁰ Frege, G. “On sense and reference”, en Peter Geach y Max Black (eds.). *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell, 1970. pp. 56-78.

que el diálogo se constituía en modelo para la comprensión. Dentro de este punto de vista, comprender un texto es un caso particular de la situación dialógica basada en el juego de preguntas y respuestas.

Lejos de anular la noción de acontecimiento de habla, que, concebida de modo psicologizante, se originaba en un malentendido doble (la dialéctica del acontecimiento y del sentido en el discurso, más la dialéctica del significado y de la referencia en el sentido) y, por ende, destinaba a la interpretación una tarea no pertinente (*“comprender al autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo”*), Ricoeur la vincula a la clarificación de ambas dialécticas, de modo que *“los conceptos de intención y diálogo no han de ser excluidos de la hermenéutica, sino más bien liberados de la unilateralidad de un concepto no dialéctico del discurso”* (TI, 37).

§14 Discurso, textualidad, obra

Si bien la teoría de los actos de habla, ubicada en el nivel de la frase y del enunciado, es fructífera para el análisis de la dialéctica del acontecimiento y del sentido, resulta insuficiente cuando se quiere abordar porciones más extensas del discurso. Se pasa, entonces, de la categoría de oración al concepto de obra. Desde este punto de vista, el discurso es la composición de una secuencia finita de frases que debe ser comprendida como una totalidad. De aquí en adelante, Ricoeur se propondrá demostrar que el texto escrito es una forma particular del discurso —el discurso como inscripción—, por lo cual las condiciones de posibilidad del discurso son las mismas que las del texto.

Ricoeur define la obra de acuerdo con tres rasgos que la distinguen: a) es una secuencia más larga que la oración; b) se ve afectada por un modo de codificación aplicado a la composición y que convierte al discurso en una narración, un poema, un ensayo u otro “género literario”; c) se le asigna una configuración única asimilada a un individuo: el “estilo”. Con el concepto de obra, surgen así otras categorías (composición, género, estilo) provenientes del ámbito de la producción y del trabajo. El lenguaje es ahora una materia que debe ser sometida a la acción del trabajo, a la elaboración de géneros y a la producción de un individuo, de modo que *“el discurso se convierte en el objeto de una praxis y de una téchne”* (TA, 101). No tiene lugar aquí la división del trabajo denunciada por Marx, ya que el trabajo del espíritu acompaña al

trabajo manual. Así como el trabajo manual es una actividad práctica objetivada en obras, así también el trabajo sobre el lenguaje se objetiva en la obra literaria. Surge así una nueva categoría de individuos: la obra discursiva. De aquí que el significado se refiera a la obra, considerada como “individuo”, esto es, una totalidad que debe ser abordada por la interpretación de un modo distinto al de cómo se comprenden las oraciones aisladas.

Ahora bien, la dialéctica del acontecimiento y del sentido, por la cual el discurso es realizado como acontecimiento pero comprendido como sentido, al ser atravesada por las categorías provenientes de la producción y del trabajo, otorga a la obra un carácter mediador. En palabras de Ricoeur, la obra *“aparece como una mediación práctica entre la irracionalidad del acontecimiento y la racionalidad del sentido”* (TA, 102). Es precisamente a través del proceso de estilización²⁵¹ que es posible captar tal mediación práctica, ya que el estilo reúne en sí el acontecimiento y el sentido: *“El sentido, como hemos dicho, aparece temporalmente como un individuo único y en este sentido se refiere al momento irracional de lo decidido, pero su inscripción en la materia lingüística le confiere el aspecto de una idea sensible, de un universal concreto...”* (TA, 102). Aquí conviene recordar los análisis de Ricoeur en torno a la arqueología del cogito que nuestro autor entrevé en la producción hegeliana y que permiten comprender la hermenéutica de la acción, por tanto que la teleología del cogito convive con una mediación constante entre lo eventual de su existencia y la formación de un proyecto que, en su objetivación, permitiría la constitución de un sentido de unidad singular y, a la par, aprehensible en su universalidad; o sea, ese universal concreto del que Ricoeur viene hablando.

Por lo tanto, a pesar de que el individuo que produce la obra no puede ser aprehendido en teoría, sin embargo puede ser reconocido como singularidad en el contexto del proceso de construcción de esa obra.

Asimismo, a partir de la noción de estilo, originada en el ámbito de la producción y del trabajo, es posible reemplazar el concepto de sujeto del discurso por el de “autor” como aquel que produce la obra. Como el estilo es un trabajo que produce lo individual, remite a su autor. Considerado desde la estilística y ubicado en el proceso

²⁵¹ Siguiendo a Granger, Ricoeur propone que la cuestión de la literatura sea asimilada por una estilística general entendida como una *“meditación sobre las obras humanas”*.

mismo de la producción, el autor es inseparable de la obra que produce, por lo que la interpretación debe encarar ambos conceptos (autor y obra) como una totalidad. Nuevamente, el acontecimiento no puede ser aislado del sentido.

Por esta razón, Ricoeur ubica a la categoría de autor como dependiente de la categoría de la interpretación en tanto que *“es contemporánea del significado de la obra como un todo. La configuración singular de la obra y la configuración singular del autor son estrictamente correlativas”* (TA, 103).

Finalmente, el concepto de composición permite entender a la obra discursiva desde un punto de vista estructural, de manera similar al estudio de las entidades mínimas del lenguaje. La objetivación del discurso en la obra, el carácter estructural de la composición y el distanciamiento provisto por la escritura permiten a Ricoeur entender la hermenéutica, de aquí en adelante, como *“el arte de descubrir el discurso en la obra”* (TA, 104).

Por lo tanto, la interpretación consiste en “re-producir” el distanciamiento primordial u objetivación del hombre en sus obras discursivas (literarias) y que es equiparable a su objetivación en las obras manuales y artísticas. La noción de “distanciamiento alienante” provisto por la teoría gadameriana adquiere un carácter positivo, por cuanto que la obra (y el discurso que subyace a ella) está al alcance para ser interpretado.

Para entender la objetivación del discurso en la obra, es necesario analizar este pasaje en términos del vínculo entre el habla y la escritura. Como la hermenéutica es la interpretación aplicada a los textos y los textos son instancias del discurso escrito, una teoría de la interpretación que se precie de tal deberá encarar el problema de la escritura. Así, pues, propone Ricoeur, el proceso del tránsito del habla a la escritura halla su fundamento en la dialéctica del acontecimiento y del sentido, de acuerdo con una teoría o filosofía del discurso, antes expuesta. Por otro lado, la exteriorización intencional propia de la escritura se vincula con el problema del distanciamiento que venimos tratando.

Según Ricoeur, hay dos aspectos que caracterizan este proceso. Por un lado, la fijación salva al acontecimiento discursivo de su inminente destrucción por el devenir temporal. Por otro, la escritura provee de autonomía al texto, que se separa de la intención primigenia de su autor. El “qué” del texto ya no coincide con el “qué” del

“querer decir” de su autor: “*Significado verbal, es decir, textual, y significado mental, es decir, psicológico, tienen desde ahora destinos diferentes*” (TA, 104). En la escritura se produce la separación del acontecimiento y el sentido. Sin embargo, la autonomía del texto todavía está dominada por la dialéctica del acontecimiento y del sentido, que se hace explícita en el proceso de escritura.

De acuerdo con el esquema de la comunicación de Jakobson, esa dialéctica se produce al llevarse a cabo el proceso escriturario: a) en la relación entre el mensaje y el medio; b) en la conexión del mensaje con el hablante; c) en la conexión del mensaje con el oyente; d) en la relación entre el mensaje y el código; e) en la función referencial vehiculada por el mensaje.

Cuando el discurso se traslada desde el habla a la escritura, cambia el medio y desaparece el componente humano así como la dimensión temporal del acontecimiento de habla. No obstante, la dialéctica del acontecimiento y del sentido subsiste: la necesidad de que el discurso deba ser fijado hace que el discurso en tanto que acontecimiento se desvanezca. A su vez, la escritura recupera la “instancia del discurso”, por cuanto que “lo que la escritura realmente fija no es el acontecimiento del habla sino lo ‘dicho’ del habla, esto es, la exteriorización intencional constitutiva del binomio “*acontecimiento-sentido*” (TI, 40). En términos fenomenológicos, lo que se inscribe es el *noema*, no la *noesis*. En este doble movimiento de pérdida del discurso como acontecimiento y de recuperación del discurso como sentido consiste la dialéctica del acontecimiento y del sentido que subsiste en la escritura. Por otra parte, gracias a la “exteriorización intencional” de los diferentes niveles del acto de habla se lleva a cabo la inscripción escrituraria. Así, es posible equiparar el proceso de fijación con el proceso de exteriorización intencional del acto de habla.

La alteración del tipo de vínculo establecido entre el mensaje y el hablante se manifiesta directamente en la autorreferencialidad del discurso. Mientras que en la situación de habla, la intención del hablante y el sentido del discurso se superponen de modo que lo que el hablante quiere decir se equipara con lo que su discurso significa, en la escritura, la intención del autor y el sentido del texto se disocian, según vimos más arriba. Por este motivo, “*la inscripción se vuelve sinónimo de la autonomía semántica del texto. (...) Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió*” (TI, 41-2).

Es en virtud de la introducción de la noción de autonomía semántica que la hermenéutica comienza a librarse de conceptos psicologizantes, ya que no es necesario recuperar la intención primigenia del autor para comprender el sentido del texto que se despliega ante el lector. De todos modos, la noción del sentido del autor no se pierde, sino que se vuelve una dimensión del texto, por cuanto que el autor ya no está a disposición para ser interrogado, como sucede en la situación de habla.

A diferencia del diálogo verbal, en que el discurso se orienta hacia alguien en particular, el texto escrito se dirige a cualquier lector alfabetizado: el público se “universaliza”. Si bien la obra “crea” su público, el reconocimiento de la obra por parte del público que la obra crea es, en tanto que acontecimiento, impredecible. Así tiene lugar la dialéctica del acontecimiento y del sentido en el vínculo mensaje oyente, que permite que, en el texto escrito, el discurso se revele como tal por la dialéctica del mensaje que se orienta a un público universal y contingente. El hecho de que el texto “esté abierto” a un número indefinido de lectores es el término dialéctico de la autonomía semántica del texto. La comprensión vendría a situarse en medio de estos dos pares de opuestos:

“El problema de la apropiación del sentido del texto se vuelve tan paradójico como el de la autoría. El derecho del lector y el derecho del texto convergen en una importante lucha que genera la dinámica total de la interpretación. La hermenéutica comienza donde termina el diálogo” (TI, 44).

La cuestión del vínculo entre el mensaje y el código se relaciona, para Ricoeur, con la función desempeñada por los géneros en la producción del discurso en tanto que discurso y en tanto que tipo de discurso (poema, narración, ensayo). De hecho, los géneros literarios son “*códigos discursivos*”, por cuanto que constituyen “*mecanismos generativos para producir el discurso como...*” (TI, 45). Son “códigos de escritura”, ya que permiten que se produzcan “entidades” del lenguaje más extensas que la frase. El ejercicio escriturario consiste en aplicar las categorías de práctica, técnica y obra al discurso para moldearlo. Es en virtud de la inscripción que las obras del lenguaje se “contienen” a sí mismas, tal como las obras artísticas (arquitectónicas, esculturas, etc.). En la obra literaria, los procesos de inscripción y de producción se superponen gracias a la transformación que le imponen al lenguaje y al discurso los códigos discursivos que son los géneros literarios.

Por último, señala Ricoeur, los vínculos entre el mensaje y la función referencial son los más complejos en lo concerniente al pasaje del habla a la escritura. En primer lugar, la distinción entre significado y referencia, que constituye una dialéctica inherente al sentido, trae al discurso la dialéctica “de segundo orden” por la cual el “querer decir” en sí, en tanto que “significado”, se exterioriza como “referencia” trascendente: el pensamiento, mediante el significado, se orienta hacia las entidades extralingüísticas efectivamente “existentes”, según indicamos más arriba. En segundo lugar, las transformaciones de la función referencial, generalmente, se deben, más que a la escritura en sí, a la escritura entendida como “*una mediación ordinaria de las formas de discurso que constituyen la literatura*” (TI, 47). Mientras que en la situación dialógica, el criterio último para la función referencial es la ostensión (el poder mostrar la cosa referida), en la escritura se disocia la identificación y aquello que es mostrado, pues ni hablante ni oyente pertenecen ya a una situación común que los engloba; de hecho, pasan a ser autor y lector. Como la dimensión temporal se altera, también se altera el carácter ostensible de la función referencial.

Las consecuencias de estas alteraciones son decisivas. Primeramente, la escritura “trae” un mundo al mundo. Es por medio de la escritura que el hombre es el único entre los seres que cuenta no sólo con una situación en el mundo sino también con un mundo que constituye “*el conjunto de referencias abiertas por los textos o, cuando menos por el momento, por textos descriptivos*” (TI, 48). Luego –y, más específicamente, en las narraciones de ficción-, se produce lo que Ricoeur llama el “eclipse de la referencia”, que consiste en la exaltación del mensaje en detrimento de la referencia. Ya no es posible superar el abismo que media entre la referencia ostensiva propia de la situación dialogal y la referencia no situacional. Precisamente, en la narrativa ficcional, el tiempo narrativo no se vincula a la dimensión espacio-temporal compartida por la descripción ostensible y la no ostensible. Sin embargo, el eclipse de la referencia no implica la desaparición de la referencia. De hecho, salvo contadas excepciones, casi no hay textos sin referencia o “textos absolutos”. En los textos poéticos, la referencia es, en términos de Jakobson, fracturada. Tal postulado permite a Ricoeur afirmar que, cuando la referencia ostensible desaparece, la función referencial “libera” aspectos del ser en el mundo que no tendrían lugar en un relato descriptivo. Surge, así, el llamando “mundo del texto” entendido como proyecto o esquema de una nueva forma de ser en el mundo.

Pero, en última instancia, el concepto de “mundo del texto” no se reduce a los relatos ficcionales:

“Para mí -concluye Ricoeur-, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que he leído, comprendido y amado. Y el entender un texto es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que hacen un Welt de nuestro Umwelt. Es este ensanchamiento de nuestro horizonte existencial lo que nos permite hablar de las referencias abiertas por el texto o del mundo abierto por las afirmaciones referenciales de la mayoría de los textos” (TI, 45).

Ésta es, en síntesis, la dialéctica del acontecimiento y del sentido y de la exteriorización intencional que tiene lugar tanto en el habla como en la escritura. Tal exteriorización o “distanciamiento” puede ser entendido, como vemos, de forma positiva y productiva, ya que constituye una condición necesaria del proceso hermenéutico. De esta manera, Ricoeur da nuevos bríos a la noción de “distanciamiento alienante” gadameriana. Tal distanciamiento o exteriorización del discurso en la escritura se convierte más específicamente en parte de la problemática hermenéutica desde el momento en que se introduce la dimensión de la lectura en el proceso de la interpretación. A la dialéctica del acontecimiento y del sentido sucede la dialéctica del distanciamiento y de la apropiación, entendiendo por ésta el proceso por el cual se hace “propio” aquello que era “extraño. Aquí Ricoeur entiende la dialéctica del distanciamiento y de la apropiación como una “lucha” entre la otredad, entendida como aquello que convierte la distancia temporal y espacial en una separación fundamentalmente cultural, y lo propio. La escritura y la lectura intervienen en esta lucha originada en el encuentro de culturas.

Sin embargo, así como el “mundo del texto” hace estallar el mundo del “autor”, así también las circunstancias sociohistóricas de la escritura y de la lectura estallan y dan lugar a nuevos significados, a nuevas posibilidades de ser en el mundo:

“Es esencial para una obra literaria, para una obra de arte en general, que trascienda sus propias condiciones psicosociológicas de producción y que se abra así a una

serie ilimitada de lecturas, situadas ellas mismas en contextos socioculturales diferentes. En síntesis, tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico, el texto debe poder descontextualizarse para que se lo pueda recontextualizar en una nueva situación: es lo que hace precisamente el acto de leer” (TA, 104).

En resumen, la función del distanciamiento es lo que constituye al texto como escritura y la condición del ejercicio interpretativo. De aquí que ya no se puede entender la objetivación y la interpretación en términos dicotómicos —como, a su modo, lo viene haciendo la hermenéutica en su conjunto— sino complementarios.

Con la noción de “mundo del texto”, Ricoeur intenta superar tanto la perspectiva de la hermenéutica tradicional como la del estructuralismo. Ya no es posible adoptar el punto de vista psicologizante diltheyano, de acuerdo con el cual la interpretación sentaba sus bases en la comprensión, entendida como la captación de la vida psíquica de un otro que se manifiesta en las objetivaciones de la escritura. Como vimos, al atribuir la función del distanciamiento a la escritura y la objetivación a la estructura de la obra, la cuestión de la intención autoral se disipa en beneficio de la “cosa del texto” o “mundo del texto”. De hecho, la intención como tal queda absorbida por la dimensión textual y por la dialéctica del acontecimiento y del sentido. Por otro lado, si se reduce la interpretación a la deconstrucción de las estructuras, esto implica renunciar al sentido del autor como tal. Pero, como vimos, el autor está presente en la obra, sólo que como una dimensión más del texto.

Para evitar estos dos extremos, Ricoeur propone que “*interpretar es explicitar el tipo de ser-en-el-mundo desplegado ante el texto*” (TA, 106). Retomando a Heidegger, Ricoeur renuncia a concebir la “comprensión” como comprensión “del otro”. En su lugar, considera a la comprensión como una “estructura del *ser-en-el-mundo*”. Cuando el ser está en situación, desarrolla la actividad del comprender, proyecta sus posibilidades más propias. Aplicado a la teoría textual, esto significa que “*lo dado a interpretar en un texto es una proposición de mundo, de un mundo habitable para proyectar allí uno de mis posibles más propios*” (TA, 107). Esa “proposición de mundo” es el “mundo del texto” que le pertenece a *este* texto como único. Así, el “mundo del texto” se constituye en un nuevo distanciamiento de lo real consigo mismo,

de cómo, a través de la ficción, captamos la realidad, por cuanto que mediante el relato ficcional y la poesía

“se abren en la realidad cotidiana nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo; ficción y poesía se dirigen al ser, no ya bajo la modalidad del ser-dado, sino bajo la modalidad del poder-ser. Por eso mismo, la realidad cotidiana es metamorfoseada gracias a lo que se podría llamar las variaciones imaginativas que la literatura opera en lo real”
(TA, 108).

Ricoeur otorga al texto un estatuto que lo transforma, como veremos, en el objeto-modelo privilegiado de una hermenéutica destinada a constituirse en paradigma de estudio de las ciencias humanas, por cuanto que lo considera como *“la mediación por la cual nos comprendemos a nosotros mismos”* (TA, 108).

Como vimos, el texto no es sólo el sitio donde tiene lugar la dialéctica del acontecimiento y del sentido, sino que también se lleva a cabo en él la dialéctica del distanciamiento y de la apropiación. Con el concepto de “apropiación”, que tanto la hermenéutica tradicional como Ricoeur consideran como la aplicación *“del texto a la situación presente del lector”* (TA, 108), se introduce el problema de la subjetividad del lector, que, como vimos, es contingente. A su vez, la apropiación le permite a Ricoeur demostrar la función de mediación operada por el texto en el comprenderse a sí mismo del lector que se “apropia” de la instancia textual.

En efecto, la apropiación está estrechamente vinculada al fenómeno de la comprensión. Primeramente, la apropiación, en tanto que término dialéctico del distanciamiento propio de la escritura, es comprensión *por* y *a* distancia. Luego, como la apropiación se entrelaza con el sentido, y no con la intención del autor, entra en relación dialéctica con la objetivación propia de la obra. Es solamente en el nivel del significado objetivado en signos donde el “yo” puede comprenderse a sí mismo. Una vez más, Ricoeur da por tierra con la pretensión propia de la filosofía reflexiva, iniciada con el *Cogito* cartesiano, de que el “yo” se conozca a sí mismo por obra de la intuición inmediata. El “yo” sólo puede comprenderse mediante el “rodeo” de los signos culturales “depositados” en las obras de la humanidad:

“¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos el yo, si esto no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado en la literatura? Lo que parece así lo más contrario a la subjetividad, y que el análisis estructural hace aparecer como la textura misma del texto, es el medium mismo en el cual nos podemos comprender” (TA, 109).

La objetivación del sentido en los signos operada por y en la distancia es, precisamente, lo que permite al lector apropiarse del sentido de la obra. Y es pertinente recordar que toda apropiación implica la mediación esencial de la mismidad en tanto que ipseidad.

Finalmente, a la apropiación se le presenta el “mundo de la obra”. El lector se apropia, como dijimos, de una “proposición del mundo” que el texto sitúa “delante” de sí. Ricoeur enfatiza las implicaciones de la noción de “mundo de la obra”. Esa proposición del mundo, que corresponde a una obra en particular, no está oculta “detrás” del texto como intención velada (del autor), sino que está “delante” del texto como aquello que la obra revela. De aquí que la comprensión consista en “comprenderse ante” el texto:

“No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto, que sería la proposición de mundo. La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución cuya clave estaría en posesión del sujeto. Con respecto a esto sería más justo decir que el yo es constituido por la cosa del texto” (TA, 109).

La subjetividad del lector aparece, justamente, cuando es “puesta entre paréntesis” ante el “mundo de la obra”, cuando el lector se pierde a sí mismo al ser introducido en lo que Ricoeur llama las “variaciones imaginativas del ego”.

Hay, en fin, una correspondencia entre el sentido vehiculado por el texto y el “yo” que se construye “ante” el texto en virtud de un “poder-ser” ante la obra. Así, la metamorfosis operada por el yo por obra de la metamorfosis del mundo del texto

implica un distanciamiento del yo consigo mismo, condición de posibilidad para la comprensión del sí mismo.

2. Segunda etapa: de la teoría del texto a la teoría de la acción

Los elementos recién expuestos acerca de la teoría del texto configuran lo que hemos venido llamando una “hermenéutica del distanciamiento”. Tal hermenéutica ha de enlazarse, a su vez, con una teoría de la interpretación como método del análisis textual. De entre esos elementos, destacamos la noción de texto como *todo discurso fijado por la escritura* y las implicancias de esta definición en la configuración de una teoría de la interpretación. El discurso fijado por la escritura adquiere características muy diferentes de las del discurso oral en virtud de que la dialéctica del acontecimiento y del sentido inherente al proceso de producción discursiva sufre transformaciones en el tránsito del discurso hablado al discurso escrito. Tales metamorfosis afectan a todas las relaciones inherentes al circuito de la comunicación humana, principalmente al vínculo entre el mensaje y el hablante, el mensaje y el oyente, el mensaje y el código, el mensaje y el medio, el mensaje y la referencia.

La principal consecuencia de la dialéctica del acontecimiento y del sentido aplicada al discurso es la autonomía del texto respecto de sus condiciones psicológicas y sociológicas de producción. De aquí surgen, a su vez, los tres principales corolarios para la constitución de la hermenéutica del distanciamiento. Primeramente, gracias a la objetivación operada en el texto “por” y “en” el distanciamiento, la noción gadameriana de “distanciamiento alienante” adquiere un carácter productivo. En efecto, el distanciamiento es constitutivo del texto escrito, de modo que entre “objetivación” e “interpretación” no hay una relación dicotómica, sino de complementariedad. La autonomía del texto, a su vez, permite el surgimiento de una referencia de segundo orden, que refiere al “mundo del texto”, que es aquel que es abierto y desplegado por el texto. Por último, mediante el concepto de apropiación, la interpretación textual no se restringe a la interpretación en sí misma sino en la comprensión de sí por parte del sujeto que se apropia del texto.

Hermenéutica, interpretación y texto desbordan, según Ricoeur, el ámbito meramente textual, y se vuelven extensibles a todas las ciencias humanas. Para demostrar la pertinencia de su propuesta, Ricoeur llevará a cabo dos movimientos. En primer lugar, retoma el debate entre explicación y comprensión a la luz de las precisiones conceptuales aportadas por su propia hermenéutica del distanciamiento para la clarificación de las distintas problemáticas surgidas de la hermenéutica pre- y post-heideggeriana, y lleva los términos de la discusión tanto al plano textual como al plano de la acción y al plano de la historia. Esta ampliación del campo de análisis de la hermenéutica a la teoría de la acción y a la teoría de la historia se corresponde, en un primer momento, con una búsqueda de *“extender a las dimensiones de una antropología filosófica el debate en principio limitado al plano semiológico”* (TA, 151). Ciertamente, texto, acción e historia pertenecen al ámbito de la antropología filosófica por cuanto que se orientan a la pregunta kantiana de *“¿qué es el hombre?”*.

En segundo lugar, propone la hipótesis del texto como objeto-modelo y de las ciencias humanas como ciencias hermenéuticas, que se desbrozarán ateniéndose a la noción de ipseidad característica de la hermenéutica de la acción y, por tanto, deben entenderse como una reelaboración de nociones clásicas todavía presas de la no-distinción entre ipseidad y mismidad.

§15 Redefinición de la explicación y la comprensión ante la textualidad

Como señalamos con anterioridad, a la dicotomía de base epistemológica planteada por la hermenéutica diltheyana entre la explicación, entendida como método propio de las ciencias naturales, y la comprensión, elevada al rango de método característico de las ciencias del espíritu, Ricoeur opone una concepción del vínculo entre ambas metodologías que las presenta como complementarias dentro del proceso de interpretación. En el terreno textual, la *“salida”* a las aporías planteadas por la hermenéutica pre- y post-heideggeriana estaría dada, precisamente, por una teoría de la interpretación elaborada sobre la base de la dialéctica del acontecimiento y del sentido y de la dialéctica del distanciamiento y de la apropiación, así como por la noción del *“mundo del texto”*, según vimos.

Ahora bien, Ricoeur comprueba que el debate entre la explicación y la comprensión ha suscitado aporías semejantes a las concernientes al texto tanto en el campo de la acción como en el campo de la historia, para las cuales presentará una vía de salida similar a la aplicada a la problemática de la obra discursiva.

Gracias al surgimiento de la semiología, el problema de la objetivación del sentido en los signos encuentra un punto de apoyo, por cuanto que resuelve el problema de cuál sería el método de las ciencias humanas. Con la extensión del concepto de signo saussureano al “seno de la vida social”, la semiología proveería la dimensión explicativa a las ciencias humanas. Ya no es necesario importar el modelo explicativo propio de las ciencias naturales, basado en criterios de causalidad y de universalidad de las leyes. El texto posee una “objetividad” propia que exige ser explicada sin necesidad de recurrir a la intención del autor, esto es, a conceptos psicologizantes. Sin embargo, el modelo estructural propone una objetividad del texto que excluye cualquier tipo de subjetividad e intersubjetividad en el análisis. Por otro lado, la hermenéutica romántica basada en el concepto subjetivo de apropiación de una subjetividad ajena, como vimos, excluía cualquier tipo de análisis objetivante que no fuera susceptible de ser comprendido.

Frente a estos dos extremos, Ricoeur propone la dialéctica entre explicación y comprensión, que consta de dos movimientos circulares: a) de la comprensión a la explicación; b) de la explicación a la comprensión. Como la situación de diálogo, regida por el juego de preguntas y respuestas, ha desaparecido, la comprensión debe “ir” hacia la explicación en virtud de que la fijación por la escritura instaura una distancia entre el decir y lo dicho. Como en el proceso de fijación lo dicho es lo que permanece, la explicación debe orientarse hacia el sentido subsistente con el carácter de “mediación” exigida por el discurso mismo en el proceso de su exteriorización en signos respecto de sí mismo. A su vez, la explicación exige la comprensión en la medida en que se hace necesario “actualizar” el carácter de acontecimiento del discurso: ir de lo virtual del sistema de signos hacia lo actual del discurso como acontecimiento. En un primer movimiento, tiene lugar el distanciamiento; en un segundo, la apropiación.

Ricoeur toma como ejemplo de este doble movimiento al relato ficcional. El relato pertenece a una cadena de signos, de palabras, en suma, a una tradición en la cual se configura una comunidad y a través de la cual dicha comunidad se comprende a sí misma. Gracias a esta pertenencia a una tradición narrativa tiene lugar una pertenencia ontológica del “yo” consigo mismo:

“La narración –en el sentido operativo de la palabra- es así la acción que abre el relato al mundo, donde desaparece y se consume, y esta apertura es la contrapartida de lo que el semiólogo sólo conoce como cierre del relato. Es la misma narración la que constituye la cresta entre estas dos vertientes” (TA, 155).

Finalmente, como lo que se comprende de la obra es el “mundo del texto” que se despliega ante el lector, su significado, la lógica de los posibles narrativos –objeto de análisis estructural- se realiza en la función mimética²⁵² a partir de la cual *“el relato rehace el mundo humano de la acción”* (TA, 155). Así, entre el análisis estructural del relato (de carácter objetivo) y la apropiación subjetiva del sentido media el “mundo del texto” o significado de la obra: *“el mundo de los trayectos posibles de la acción real. Al sujeto se le pide que se comprenda ante el texto en la medida en que éste no está cerrado sobre sí mismo, sino abierto al mundo que redescubre y rehace”* (TA, 156)²⁵³.

Ricoeur enfatiza que la teoría del texto es sólo una de las regiones de la antropología filosófica donde la discusión entre el explicar y el comprender conduce a aporías infructíferas. La filosofía del lenguaje, originada en Wittgenstein y Austin, aplicada al ámbito de la acción humana, ha generado asimismo su propio debate entre el explicar y el comprender. Ricoeur se refiere, más precisamente, a la “teoría de los juegos del lenguaje”.

En *Intentions*, E. Anscombe postulaba la “irreductibilidad” de los juegos del lenguaje, en virtud de que al referir a “acontecimientos” que se producen en la naturaleza se utiliza un determinado juego de lenguaje, mientras que cuando se habla de las “acciones” llevadas a cabo por los hombres, se recurre a otro tipo de juego de

²⁵² Ricoeur retoma aquí la *Poética* de Aristóteles, quien distingue entre *mýthos* y *mimesis*. El poeta que compone una fábula (*mûthos*) provee una imitación creadora de los hombres que actúan (*mimesis*).

²⁵³ Respecto al orden de la significatividad, que no debemos olvidar, como señalamos en el bloque anterior, que se mantiene dentro del marco simbólico, debemos remarcar que “La capacidad de entrar en un orden simbólico supone implícitamente una triple capacidad: ingresar en un *orden de reconocimiento*, acceder a un *punto de vista imparcial*, actuar bajo la *regla de la justicia*”, (Casarotti, E. *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*. Córdoba (Argentina): EDUCC, 2008. p. 387). Según el recorrido que seguimos para nuestro trabajo, en este punto atendemos principalmente a la segunda capacidad mencionada. En este epígrafe y el siguiente atenderemos a la primera capacidad, reservando un análisis de la tercera capacidad para el último bloque de nuestro trabajo.

lenguaje. Por un lado, el juego de lenguaje propio de los “acontecimientos” naturales abarca los conceptos de causa, explicación, ley, hecho, entre otros. Por otro lado, es de esperar que en el juego de lenguaje característico de las “acciones” humanas intervengan nociones tales como motivo, razón para actuar, agente, proyecto, intención, etc. Se trata, pues, de dos redes conceptuales absolutamente distintas.

Ahora bien, ambas redes conceptuales se distinguen en significación tanto por el uso en contextos definidos como de su “intersignificación”. En efecto, tales redes relacionan distintos contextos y distintas significaciones, de modo que no se puede pensar un concepto sin su correspondiente contexto de uso, sin su significación y, lo que es más relevante, sin su vinculación con otros conceptos.

Ricoeur demuestra cómo estos conceptos se interrelacionan para luego plantear sus objeciones a la filosofía de la acción en torno de las aporías que la teoría de los juegos del lenguaje genera.

En su búsqueda de reflexionar acerca de la coherencia y de la adecuación discursiva, los filósofos del lenguaje destacan el hecho de que, si se analizan las expresiones del lenguaje cotidiano, la “acción” no equivale al “acontecimiento”, por cuanto que el “hacer” no es lo mismo que el “suceder”. Aquello que sucede es un “movimiento” que puede ser observado en tanto que acontecimiento que se sitúa en la realidad. Por el contrario, la “*fuera lógica de una acción*”, en palabras de Melden²⁵⁴, no se deriva de ningún conjunto de constataciones que refieran a acontecimientos y sus propiedades. Esta oposición entre acción y movimiento (o acontecimiento) resulta en tres corolarios: a) una “mala” construcción de la gramática referente al campo de la acción habría generado la invención de sensaciones cinestésicas pensadas como pertenecientes al campo del movimiento (o acontecimiento): lo que describimos como acción, es pensado como acontecimiento²⁵⁵; b) otro tanto sucede con el campo

²⁵⁴ Cfr. Melden, A. I. *Free Action*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961.

²⁵⁵ Al observar que alguien levanta el brazo, podemos enunciar dos tipos de proposiciones básicos (de acuerdo con el contexto inmediato). O bien decimos: “Los músculos del brazo se contraen”, o bien: “Él levanta el brazo”. Ambos enunciados responden a dos campos semánticos distintos. El primero remite a un acontecimiento observable; el segundo, a una acción. La pregunta “¿cómo se levanta el brazo?” habría sido transcrita por los filósofos en “¿cómo se sabe?”. La respuesta habría producido un observable interno, de modo que la pregunta generada por la segunda proposición se respondería mediante la primera y, de ahí, la confusión entre ambos campos semánticos en el terreno de la reflexión filosófica. Pero la

semántico del deseo, de modo que la teoría de la afectividad presupone “estados” internos pasibles de ser observados como si fueran “acontecimientos”; sin embargo, “desear” es “hacer” o una parte del hacer; c) como toda aserción es verificable por observables, de ahí que la filosofía busque desesperadamente un “acontecimiento” interno pasible de aserción; sin embargo, el “hacer verdad” resulta del “hacer”, en la medida en que el hacer implica “hacer verdadera” una proposición que comprueba el resultado asertivo buscado. A su vez, ante un hecho determinado, partir de la pregunta “¿cómo lo sabe?” conduce a un pensamiento erróneo, ya que el prejuicio de “lo contemplativo” diferencia entre el “saber hacer”, sinónimo de “saber cómo”, y el “saber qué”, sinónimo de “observar”.

A estas distinciones lingüísticas, Ricoeur añade la dimensión de la corporeidad dejada de lado por la filosofía del lenguaje. Desde la perspectiva del “cuerpo propio”, el “saber hacer” o “saber cómo” no puede ser reducido a un observable: antes de la observación (interna o externa), está la capacidad para hacer tal o cual cosa. No se puede preguntar cómo hace uno para levantar un brazo, ya que *“el ejercicio de una capacidad no puede resultar de un saber; yo no «sé» mi cuerpo cuando actúo, lo «puedo»; y esto es así porque los acontecimientos corporales que yo sé no son lo que yo hago”* (DA, 32). No se puede problematizar de manera objetiva algo en lo que el “yo” está implicado de manera práctica.

Siguiendo la oposición propuesta por Melden entre las aserciones verificadas propias de la ciencia física y los enunciados que la acción convierte en verdaderos, Anscombe²⁵⁶ diferencia entre “acontecimientos conocidos sin observación” y lo que ella denomina “conocimiento práctico”. Ambas nociones se orientan al “saber hacer” o “saber cómo”. Los acontecimientos conocidos sin observación incluyen tanto a la subclase de las acciones intencionales como a otras subclases que pertenecen al campo de la acción. Se conoce la posición del cuerpo propio sin necesidad de observación. Ricoeur enfatiza sobre la importancia de la subclase de la “acción involuntaria”: se conoce aquello que corresponde a la llamada “causa mental”, que es lo que empuja a actuar, como por ejemplo un susto repentino. Por otro lado, el conocimiento práctico refiere al tipo de conocimiento sobre la última intención de un agente en una

distinción entre aquello que se hace y aquello que sucede ya tiene que “existir” en el lenguaje ordinario como requisito para poder formular la pregunta.

²⁵⁶ Cfr. Anscombe, E. *Intention*. Oxford: Blackwell, 1958.

circunstancia determinada, y que responde al “cálculo”, que parte siempre de algún “carácter de deseabilidad”, como cuando un arquitecto dirige un proyecto sin ver nunca su ejecución. Así, la “acción intencional” o “una forma de saber salir bien del caso” es un tipo de conocimiento práctico que se ejerce en la acción. Si bien los dos tipos de *account*, referidos respectivamente al hacer y al acontecer, están claramente definidos, sin embargo, destaca Ricoeur, existen muchas circunstancias en que el “saber hacer” y la observación se entrecruzan.

La problemática de las relaciones entre el accionar y el conocer que suscita la teoría de los juegos del lenguaje es formalizada por Danto²⁵⁷, quien equipara la teoría de la acción con la teoría del conocimiento. Primeramente, Danto aísla acciones que tienen la misma forma en proposiciones, de modo que la acción de “levantar el brazo” exige ser interpretada de manera distinta en contextos diferentes. Luego, aísla lo que él llama las “acciones de base” de las “acciones mediatas”, que se construyen sobre la base de las primeras. De la misma manera en que “se conoce” algo mediante otra cosa que se conoce directamente, del mismo modo “se hace suceder” algo mediante otra cosa que se hace inmediatamente y que funciona como “evidencia” de la acción segunda. En términos formales, un hombre (*m*) conoce que *s* si se satisfacen tres condiciones: *m* cree que *s* (condición representativa), *s* es verdad (condición semántica), *m* tiene una prueba material (condición explicativa). En virtud de la condición explicativa, el conocimiento mediato se distingue del inmediato. Se conoce algo (*s*) porque se conoce la evidencia (*e*). Así, *mCs*. Trasladando esta fórmula al terreno de la acción, *mFa*²⁵⁸, donde *F*²⁵⁹ es un indicador de acción (para cualquier verbo de acción) que indica la aserción de que *m* ha hecho *a* (acción). Del paralelismo de las condiciones (representativa, semántica y explicativa) aplicadas al conocimiento, surge el siguiente razonamiento: *m* tiene la intención de que *a* suceda (condición representativa); *a* sucede (condición semántica); al hacer *b*, *b* es adecuado para *a* (condición explicativa). Como señala Ricoeur:

“La única diferencia entre creencia racional y acción racional consiste en la inversión del paralelismo: por una parte se explica la creencia por la evidencia; por otra, se explica el acontecimiento por la intención. Es que en un caso otorgamos

²⁵⁷ Danto, A. C. “Basic Actions”, en *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), p. 141-143.

²⁵⁸ *m* hace suceder *a* al hacer *b*.

²⁵⁹ *Facere* latino.

nuestras representaciones a las cosas; en el otro, las cosas a nuestras representaciones” (DA, 36).

El paralelismo propuesto por Danto tiene consecuencias en la consideración de nuestra concepción de la historia. El que algo sea hecho significa hacer verdadero *mFa*, implica que responde a una “intención” de “hacer verdadero”. La introducción del concepto de “intención” invitaría, de acuerdo con Ricoeur, a una reconsideración de cómo concebimos la historia, por cuanto que el “yo” es capaz de hacer efectivos los acontecimientos de acuerdo con las propias representaciones. En otras palabras, contra cualquier concepción de tipo hegeliano de la historia, no existe, entonces, la fatalidad histórica, ningún futuro concebido como “hecho consumado” (y, por ende, ningún mundo como hecho consumado):

“Si el mundo del conocimiento implica el cierre de lo ya hecho, el mundo de la acción implica la abertura de lo que todavía queda por hacer verdadero. Al fatalismo del pasado se opone el escepticismo del futuro”²⁶⁰.

Así, la formalización propuesta por Danto apuntaría en una doble dirección. El modelo de conocimiento se orientaría “hacia atrás”, mientras que el modelo de la acción se direcciona “hacia adelante”.

Siguiendo el paralelismo entre el conocimiento y la acción, entre el objeto y el acontecimiento, entre el “*ser verdad*” y el “*hacer verdad*”, propuestos por Danto, Ricoeur define la “*acción de base*” como aquella acción “*que no se hace a través de otra cosa*” (DA, 37). Tal definición se deriva del argumento lógico (y no fenomenológico) de que si se hace algo a través de otra cosa distinta, entonces debe existir una acción que se hace “pura” y “simplemente”.

Ricoeur considera que es necesario considerar la noción de base desde una perspectiva fenomenológica. Con esta finalidad, en el seno mismo de la lógica, retoma la problemática de Frege acerca de la exterioridad lógica de la aserción entendida como acto que se relaciona con su estructura o con su contenido. Según Frege, el “rasgo de juicio” (*Urteilsstreich*) no está incluido dentro del sentido de la proposición, pues nada en una proposición *s* implica que algún *m* “aserta que *s*”. La aserción misma es “exterior” a la proposición. En el mismo sentido, cuando se considera la “acción”, hay

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 36.

una separación lógica entre el estatuto del “acontecimiento” (“que *a* suceda”) y el estatuto de la “acción” (“que *a* sea hecho por *m*”). No es lo mismo “Pérez muere” (acontecimiento) que “Mataron a Pérez” (acción). Se podría plantear, junto con Melden, que el “acontecimiento” vendría a equiparse con el “sentido”, mientras que la “volición” equivaldría más bien al “rasgo de juicio” (*Urteilsstreich*) de la “aserción”. De aquí se deduce que “*de la misma forma que percibir no es algo entre las cosas que yo percibo, así hacer no es una de las cosas que suceden*” (DA, 37).

De estos razonamientos, Ricoeur concluye que la “acción de base” tiene el estatuto de una “relación performativa directa”, por “englobar” tanto al acontecimiento como al “hacer” que ese acontecimiento suceda. Del mismo modo que la cognición de base reduce la distancia lógica entre la aserción y el sentido (“lo creo porque lo veo”), así también la acción que “engloba” al suceso es similar al ver que engloba un creer. Por esta razón, es posible decir: “eso sucede porque lo hago”.

Según Ricoeur, es posible abordar la tesis de Danto desde una perspectiva fenomenológica. Tomando como ejemplo la acción de reír, se la puede considerar una “acción de base” si *m* ríe cuanto le da la gana. En este “reír porque se tiene ganas” habría una fenomenología del “yo puedo” que hace que la regresión de las acciones mediatas a las acciones de base no sea necesariamente *ad infinitum*. Esto equivale a decir que nosotros sabemos, de forma intuitiva, cuáles son las acciones de base que se reducen a nuestro “poder hacer algo”. Por otra parte, Ricoeur enfatiza el hecho de que esta acción del “poder” como acción de base no es comunicable, probablemente porque el poder, dentro del terreno de la acción, sea equivalente a la evidencia en el terreno del conocimiento (“lo hago porque puedo”): “*En la base del actuar está lo que sabemos hacer, es decir, lo que podemos. ¿Pero no es esto lo que Merleau-Ponty había situado en el centro de la fenomenología del cuerpo propio: la experiencia del “yo puedo”?*” (DA, 40). El *poder-ser* se constituiría, entonces, en aquello que permite el “hacer”²⁶¹.

²⁶¹ Este punto es ampliado por M. A. Basombrío, en tanto que el poder-hacer nos remite a la cuestión de la interpretación que hace Ricoeur de Aristóteles en lo referente al ser como ser verdadero o ser falso, que en el plano de la ipseidad se constituye mediante la palabra y confianza: “*Dado que la noción de iniciativa descansa en la seguridad que tiene el agente de poder hacer, de poder producir cambios en el mundo, remite al fenómeno de la atestación*”, Basombrío, M. A. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo*, o. c., p. 228.

Para Ricoeur, el concepto de “intención” aplicado a ámbito del lenguaje ordinario posibilita que el análisis lingüístico eluda tanto el abordaje “metafísico” de la problemática de la acción cuanto el reduccionismo conductista como modelo explicativo del actuar humano. Por un lado, en lugar de postular la existencia de una entidad mental, interior al sujeto, como causa final dentro del proceso de la acción (intuicionismo, dualismo, finalismo), el análisis lingüístico parte del uso de las expresiones de acuerdo con la situación de intercambio y en contextos determinados. De aquí que el lenguaje ordinario realice un análisis de la red conceptual público-lingüística, dado que:

“En todos los usos de la palabra intención que están reconocidos como significativos, la propia acción debe ser mencionada como un hecho público y la intención debe ser designada como un carácter de dicha acción: a saber, el carácter de ser intencional” (DA, 40).

A una entidad mental como causa de la acción se opone el uso público y contextual del término “intención” por parte del hablante en una situación de intercambio verbal.

Por otro lado, un observador externo nunca puede dar cuenta de la intención correspondiente a un comportamiento determinado, ya que es sólo en la situación de intercambio comunicativo (que implica un juego de preguntas y respuestas) donde el concepto de intención cobra relevancia. Ningún modelo behaviorista es útil para la explicación de la acción intencional.

Ricoeur retoma la propuesta de Anscombe, para quien la intención tiene tres usos principales de acuerdo con el contexto y la situación de intercambio: a) “tengo la intención de hacer tal o cual cosa”; b) “he hecho esto intencionadamente”; c) “esta cosa ha sido hecha con tal o cual intención”.

Anscombe desestima el primer uso del concepto de intención en virtud del rechazo que le sugiere el supuesto criterio psicológico que se escondería en la expresión “tengo la intención de hacer tal o cual cosa”. Desde esta perspectiva, el análisis de la expresión verbal de la “intención” implica considerar aquello de lo cual es expresión: un vivido psicológico. Pero esto llevaría, ineludiblemente, a recurrir a la “intuición” como criterio diferenciador para dar cuenta de expresiones gramaticales tales como “voy a estar enfermo” y “voy a pasear”. Mientras que la intuición es algo “mental”, la “acción”

es algo público. De aquí que Anscombe, para evitar el recurso a una entidad mental interior (la intención misma), tome como punto de partida para el análisis de la acción no lo que alguien dice que tiene la intención de hacer, sino lo que dice hacer intencionadamente o lo que dice hacer con determinada intención.

Ricoeur discrepa, de algún modo, con Anscombe, por cuanto que dejar de lado la expresión “tengo la intención de” implica soslayar la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, que constituye un análisis proposicional de la declaración de intención y que Ricoeur retomará en trabajos posteriores.

Siguiendo con el razonamiento de Anscombe, cuando se utiliza la expresión “he hecho esto intencionadamente”, la intención funciona como un calificativo de la acción: primero se menciona la acción y luego se la califica de “intencional”. Solamente a la acción “intencional” se le puede aplicar la pregunta “¿por qué?”, aunque en realidad se esté respondiendo a la pregunta “¿qué?”: “hice esto o aquello intencionalmente” o “llevé a cabo una acción intencional”. En un partido de tenis: “a- ¿Por qué tiraste la pelota? b- Lo hice intencionalmente”. Lo que *b* hace es explicitar qué hizo (“tirar la pelota intencionalmente”), no la causa de por qué lo hizo: *“El sentido de la acción como intencional está en las respuestas a las preguntas que explicitan la pregunta ‘qué’, desarrollándola mediante la pregunta ‘por qué’”* (DA, 43).

Tal acción intencional excluye la explicación por la causa, la respuesta por la causa, pues la pregunta deja de tener sentido si la respuesta refiere a una evidencia (“prueba material”) o a una causa (física o mental). Sí admite tres respuestas positivas: a) simplemente mencionar un acontecimiento del pasado; b) ofrecer una interpretación de la acción; c) mencionar algo del futuro. Si bien los tres tipos de respuestas positivas se relacionan con la dimensión temporal, solamente la primera podría implicar una relación causal. Anscombe demuestra que no hay ningún tipo de causalidad en estos casos, que ella llama *backward-looking-motives* (“motivos que orientan la vista hacia atrás”): por ejemplo, “lo maté porque mató a mi padre” como forma de expresar la venganza²⁶². El motivo se orienta hacia atrás

²⁶² En un interrogatorio judicial, el juego de preguntas y respuestas: “a- ¿Por qué lo mató? b- Lo maté intencionalmente” obviamente no tendría ningún sentido. Sí, si el acusado responde “porque mató a mi padre”. Decir “lo maté intencionalmente” no implica nada más que el hecho de que la acción efectivamente ha sucedido como tal y no agrega información al intercambio verbal. En cambio, decir “porque mató a mi padre” implica dar “una razón de...” (la “venganza”), por cuanto la acción responde a

“En cuanto que no plantea algo que alcanzar más allá de la acción, sino que la acción responde a algo que ha sucedido, que ha tenido lugar. Pero el acontecimiento del paso no es a su vez una causa mental, sino una razón de..., en el sentido de que la acción responde a una cierta cualidad buena o mala del suceso” (DA, 43).

Que un tal *x* haya matado al padre del acusado no es una causa mental de la acción, sino la razón por la cual (“venganza”) el acusado mató a *x*. No se debe, entonces, confundir “causa” con “motivo”.

Ricoeur atiende especialmente al segundo tipo de respuestas positivas respecto del porqué de la acción intencional, por cuanto que se relaciona directamente con el establecimiento de una hermenéutica de la acción. Cuando se alega un motivo de la acción, tal motivo no es un antecedente, sino un modo de “interpretar” la acción llevada a cabo. Dar “una razón de...” implica la exigencia de que la acción sea clarificada. Lo que aquí está en juego es el significado de la acción y la búsqueda de hacer inteligible la acción para el interlocutor:

“Al explicitar mi intención por los motivos, intento menos dar una explicación cuanto ofrecer una significación, hacer inteligible a otro y a mí mismo; eso es interpretar: considerar algo como esto o aquello” (DA, 44).

Dar “una razón de...” es hacer comprensible la acción tanto para los otros como para mí mismo. De aquí que, cuando se da una razón de la acción que se lleva a cabo, muchas veces el invocar una intención requiere el recurso a la argumentación.

El tercer tipo de respuestas positivas, la mención de algo del futuro, implica el alegato de motivos que se orientan o que dirigen la mirada “hacia adelante”. En este caso, la acción intencional está conceptualmente vinculada a la expresión “intención con la cual”, que Anscombe considera, a su vez, como el tercer uso válido del término “intención”. Si bien, en primera instancia, se puede pensar que en este caso la intención no es un antecedente en virtud de la “futuridad” del acontecimiento, sin embargo la consideración futura es, al mismo tiempo, un carácter de la acción presente. La acción

una cualidad buena o mala del suceso. Aquí es donde, en virtud de la red conceptual público-lingüística, la intención se entrelaza con el “motivo”.

de “señalar” que uno se va a dar la vuelta (acción y o acción “futura”) al levantar el brazo (acción x o acción “presente”), por ejemplo, no es un acontecimiento situado antes o después de la acción, ni, mucho menos, obedece a una causa mental, sino que es

“Un sentido con referencia al futuro que cobija el sentido presente de la acción; por tanto, no tengo que buscar la intención entre las ideas que se me pasan por la cabeza; estaría perdida entre la multitud de ideas descabelladas; es más bien un carácter del desarrollo de la acción completa en su relación con la situación total; en tal sentido no es un acontecimiento antecedente que deba ser seleccionado en el flujo de los pensamientos; más bien pensaríamos en interrogar al conjunto de los gestos que constituyen la ‘vigilancia’ considerada globalmente” (DA, 45).

Por último, Anscombe considera el último uso del término “intención”: “la intención con la cual”. Por su parte, Ricoeur entiende que este uso es particularmente interesante por el hecho de que la expresión se relaciona con diversas disciplinas tales como la lógica, la ética y la psicología. Desde la perspectiva lógica, la estructura discursiva “hacer algo con la intención de...” se puede formalizar o bien como “hacer p de forma que q ” o bien como “procurar q al hacer p ”. Tales formalizaciones implican que la articulación de dos proposiciones es un criterio válido para reconocer la presencia de una intención. En efecto, si el nexo entre ambas proposiciones es “con objeto de” u otro equivalente, se indica que la acción posterior es aquella con objeto de la cual se lleva a cabo la presente acción, de modo de manifestar, mediante inserción de un determinado segmento sintáctico, el carácter estratégico de la acción.

Así, la formalización es la reformulación de un orden que se hace presente cada vez que se lleva a cabo una acción con determinada intención. A su vez, si hay un “orden de la acción”, cada enunciado que alude a la acción está significando una acción determinada. Se puede plantear, entonces, la existencia de enunciados “encadenados”, de los cuales el último sería la acción en la cual se actúa, por cuanto que “engloba” a las demás acciones que se dirigen desde el porqué al cómo²⁶³. Hay otras derivaciones

²⁶³ El argumento de Anscombe –que Ricoeur reproduce– es el siguiente: unos obreros bombean agua con el fin de hacerla subir a una casa habitada; sin embargo, unos sabotadores han envenenado el agua para matar a sus adversarios políticos. Si se formula la pregunta “¿qué hacen los obreros?”, se pueden ofrecer

posibles y, sin embargo, –destaca Ricoeur– por más que se lleve adelante un interrogatorio o se analice la incongruencia entre el decir y el hacer de un sujeto, “*hay un momento en el que sólo el que hace puede decir cuál es su intención*” (DA, 47).

Esta afirmación nos introduce en la problemática del cruce entre el plano lógico y el plano ético en el que se puede situar la intención y el concepto de orden de la acción, por cuanto que el orden de las intenciones como tales es susceptible de ser explicitado en términos de una relación de medios a fines. Fácilmente, el fin adquiere un rasgo “moral”. Por un lado, desde el punto de vista ético, el fin último es un fin único. Por esta razón, en el plano ético, lo importante es poder dilucidar si todas las cadenas de razones que pertenecen al mismo razonamiento se orientan hacia el mismo fin. Ricoeur señala que la filosofía del lenguaje ordinario clarifica esta problemática al

“Disociar los dos problemas: el del término provisional de todo razonamiento práctico, y el del término incondicionado de todas las cadenas de razones; sería un sofisma deducir, a partir de que todas las cadenas deben acabarse en alguna parte, la afirmación de que existe un punto único de donde proceden todas las cadenas” (DA, 47).

El encadenamiento no guarda relación, desde el punto de vista discursivo, con el fin buscado. Por otro lado, la ética plantea que el fin sería el “bien” buscado. De aquí que los aristotélicos hayan incluido como requisito, dentro del silogismo práctico, entendido como un razonamiento ético, una premisa que contiene una obligación. Sin embargo, destaca Ricoeur, Anscombe nos provee de algunas precisiones para no confundir “razonamiento ético” con “razonamiento práctico”. El razonamiento práctico toma como punto de partida “algo deseado”, que Anscombe llama “carácter de deseabilidad”, que es aquello “en tanto lo que” algo es deseado. Tal carácter de deseabilidad implica no sólo lo obligatorio, sino también lo agradable. Ciertamente, ambos tipos de razonamiento tienen como común denominador “lo bueno”, que,

una serie de respuestas (todas pertinentes): a) mueven los brazos al compás; b) hacen funcionar la bomba; c) llenan la cisterna; d) envenenan a los habitantes. Estas respuestas son “enunciados encadenados”, ya que hacer a) es hacer b) y así sucesivamente. Hay tanto una intención como cuatro. Sin embargo, si se considera como intención el enunciado d), sólo ésta es la acción en la que se está actuando y que “engloba”, por su carácter intencional, a las acciones anteriores.

ineludiblemente, se vincula al carácter de deseabilidad, por cuanto que aquello que se desea es algo bueno para quien lo desea. Sin embargo,

“el tipo de bondad correlativa del carácter de deseabilidad no implica ninguna aprobación o desaprobación moral; implica sólo que un agente racional es capaz de invocar un carácter de deseabilidad y de introducirlo en un cálculo de medios proyectándolo como un fin provisional en su razonamiento práctico” (DA, 48).

El carácter de deseabilidad y “lo bueno” constituyen, así, un punto de partida para el razonamiento práctico y establecen un límite para la regresión indefinida de medios a fines.

Según Ricoeur, la introducción del concepto de “carácter de deseabilidad” en la consideración de la acción intencional permite un acercamiento a la psicología. El carácter de deseabilidad se constituye en criterio del “deseo”, de modo que el desear ya no es meramente una “impresión afectiva” que se considera como inefable. Por el contrario, el deseo se expresa en el discurso mediante términos tales como “bueno” o “malo”, entre otros. El motivo (o los motivos en su conjunto), ya sea como aquello que se orienta “hacia atrás” o “hacia adelante”, o que interpretan la acción para hacerla comprensible a un interlocutor, o que articulan la acción dentro de un encadenamiento de medios y fines, supone siempre que aquello que hay que hacer se sitúa a una determinada “distancia” de la acción inmediata, que se deriva, principalmente, de la posibilidad de “considerar como” del deseo, que se manifiesta en el plano discursivo:

“Por mi parte, hablaría de distancia fenomenológica para designar ese carácter del deseo que lo distingue de una simple impresión; en efecto, le da la dimensión intencional que sostiene al lenguaje; debido a tal carácter, el deseo es un ‘considerar...’” (DA, 49).

Este acercamiento de la consideración fenomenológica del deseo a la psicología permite, entre otras cosas, comprender el alcance de unificación mediadora de la ipseidad en su relación con la ruptura del sujeto desde el psicoanálisis, que sólo puede salvarse desde una radicalización hermenéutica que pase por la textualidad. Como ya dijimos, siguiendo a Melden, “desear es una parte del hacer” que se expresa en el

discurso. Como el deseo se ancla en el discurso, los motivos (particularmente aquellos que interpretan la acción para hacerla comprensible) permiten clarificar, alcanzando mediante el lenguaje el plano psicológico: el deseo puede ser “hablado” en virtud de la “distancia fenomenológica” (que es la condición para que la fuerza y el sentido se articulen en la misma textura discursiva del deseo).

Acabamos de verificar uno de los aspectos de la red conceptual de la acción. La intención se vincula con el motivo, por cuanto que uno no puede ser comprendido sin el otro: el motivo es “motivo de una intención”. De hecho, en determinadas situaciones comunicativas, es casi imposible distinguir entre intenciones y motivos (particularmente en los motivos que se orientan “hacia atrás”). Sin embargo, Ricoeur considera que siempre es posible discernir entre intención y motivo. Mientras que la intención responde a la pregunta “¿qué?” o “¿qué hace?”, el motivo responde a la pregunta “¿por qué?”. La intención identifica, nombra o denota la acción; es el objeto o proyecto de la acción. El motivo explica la acción con la finalidad de hacerla “comprensible”. En este sentido, -siguiendo a Melden- el motivo se distingue claramente de la causa (que, como vimos, pertenece a otro juego de lenguaje):

“Es bajo la condición de la reducción del motivo a una razón de... y de la explicación a una interpretación, como la noción de motivo aparece separada de la de causa por un ‘abismo lógico’; clarificar algo como motivo es excluir que se lo clasifique como causa y es exigir que se lo clasifique como razón de...” (DA, 50).

Desde la perspectiva de la actividad interpretativa y sobre la base de un argumento lógico, en la relación causal, el significado de la causa y el significado del efecto pueden ser identificados sin necesidad de recurrir al vínculo entre ambos términos; el enlace (de motivación) entre el motivo y la intención es requisito para la interpretación de la acción: el motivo siempre es “motivo de”.

Contra las perspectivas psicologistas y behavioristas, que o bien buscan una causa mental, o bien construyen el esquema de estímulo-respuesta sobre la base de un modelo causal, respectivamente, Melden y otros proponen prestar atención a la gramática que está “implícita” en las expresiones. En el caso de la volición, la conexión gramatical que se establece es entre un *willing this or that* y un *willed*, de modo que la

relación entre la volición y aquello que es querido no se establece en términos de volición-movimiento, dado que la volición no es anterior al movimiento sino que hace que la acción sea de tal o cual carácter:

“La volición es un hecho contemporáneo de la acción misma, no es otro acontecimiento como en las leyes de choque; no aporta ningún rasgo adicional, es lógicamente idéntica a la acción que nombra. A este respecto, el porqué de la explicación no hace sino desarrollar el qué de la denominación” (DA, 51).

Ahora bien, Ricoeur indica el paralelismo de este tipo de análisis lógico-gramatical con los usos que se les dan a los términos “comprender” (*verstehen*) e “interpretar” (*auslegen*) en la hermenéutica tradicional. En este sentido, de la misma manera que, para Heidegger, tanto el comprender como el interpretar consisten en un “considerar como”, así, para Melden, la volición le aporta a la acción el cómo debe ser interpretada, el carácter de “qué cosa” debe ser comprendida. Tal similitud encontraría su punto de apoyo en el hecho de que la acción puede ser considerada como un “texto” y la interpretación sobre la base de motivos como un modo de “lectura”, de tal manera que cuando se relaciona una intención con un haz de motivos lo que se está haciendo es algo equivalente a interpretar una parte de un texto a partir de su contexto. Esta naturaleza “textual” de la acción se evidencia mayormente cuando los modelos cognitivos de los cuales se dispone no son satisfactorios para entender una acción determinada:

“Como en el caso de la explicación del texto, se buscan motivos cuando, por una razón u otra, la acción parece extraña, incomprensible, incluso absurda; la explicación es entonces la condición para identificar y nombrar correctamente la acción: en cualquier caso, es la condición de una caracterización ulterior” (DA, 52).

Por otro lado, gracias a que la motivación hace inteligible a la acción, es posible que tenga lugar cualquier proceso ético. Cuando, a fin de hacer la acción inteligible, la motivación se vincula a las normas éticas y jurídicas, la expresión “razón de” no se limita sólo a la explicación, sino que cumple la función de “legitimar” o no a la acción.

Los análisis de Melden y de Anscombe, si bien fructíferos para clarificar las relaciones entre la acción, la intención y los motivos, sin embargo adolecen, según Ricoeur, de un inconveniente: el establecer una oposición tajante entre motivo y causa. Al detenerse en esta oposición, el análisis lingüístico no “capta” el hecho de que, en el caso del “deseo”, la motivación vincula la “fuerza” con el “sentido”. La fuerza del deseo y su sentido son pasados por alto. El análisis del *wanting* procede de la misma manera que el del *willing*. El *wanting* se nombra siempre en vinculación con la acción hacia la cual se orienta. Como el deseo (*wanting*) es un sustantivo y responde, al igual que el *willing*, a una mala gramática, se lo considera como una impresión o acontecimiento interior que es, por lógica, diferente de la acción mencionada en el lenguaje público. Al reconstruir la mala gramática, se puede leer *wanting* como *wanting to do*, en orden a dejar sentado el hecho de que el deseo no puede ser comprendido independientemente del hacer hacia el cual se orienta. El deseo implica el hacer: “Es de acuerdo con una cadena lógica de implicaciones como se pasa de *wanting* a *wanting to do*, a *trying to do*, y a *doing*” (DA, 53). El deseo y la acción deseada son, entonces, simultáneos.

Retomando el concepto de “carácter de deseabilidad” apuntado por Anscombe, Ricoeur señala que el deseo es tanto una fuerza como un sentido en virtud de lo que él llama el “campo de motivación”²⁶⁴. Es porque existe un campo de motivación por lo que podemos comparar los motivos entre sí, como por ejemplo el deber o el deseo. Gracias a la motivación, es posible explicar, clarificar, legitimar, argumentar una acción determinada. Como el deseo presenta un carácter de deseabilidad, se puede “dar sentido” a los propios deseos, “decirlos” y, a la vez, estos deseos pueden ser comparados dentro del campo de motivación con los otros motivos tomando como piedra de toque el “valor”. Así, el deseo no es sólo una fuerza que se orienta hacia la acción, sino que, principalmente, le otorga un sentido a la acción.

Si bien es cierto que hay –sobre todo en filosofía– una tendencia a tratar los motivos como si fueran causas, asegura Ricoeur, las razones no se agotan en la confusión entre los distintos juegos de lenguaje proveniente de una mala gramática y de la objetivación teórico-científica:

*“Nuestros autores acusan sólo al abuso de la razón teórica
que tiende a objetivar todas las cosas, a tratarlas de un modo*

²⁶⁴ Cfr. HV, 77.

contemplativo y por consiguiente a no reconocer sino hechos y causas, pero no acciones, a los agentes y sus motivos; es preciso entonces, dicen, restaurar el deseo como una categoría de la razón práctica y al agente como el que actúa por razones a causa de los deseos que tiene; el deseo implica un mundo práctico, donde las mismas cosas no son sólo realidades que haya que percibir, sino ocasiones, caminos y obstáculos para la acción” (DA, 54).

Ahora bien, a este traslado el campo del deseo desde la razón teórica a la razón práctica, Ricoeur añade la dimensión de la pasividad. El mundo de la *praxis* no se limita al campo de la acción, sino que también incluye la pasividad y la fuerza padecida: a menudo, “somos incitados” o “llevados a”. De hecho, en determinados contextos, se tiende a equiparar causa con motivos, de modo que la respuesta por un motivo no puede ser aislada de la respuesta por una causa, como cuando se contesta a la pregunta “¿qué le ha conducido a...?” o “¿qué le ha inclinado a...?” o “¿qué le ha forzado a...?”. En estos casos, la respuesta no apunta a un antecedente causal ni a una “razón de”, sino más bien a una “tendencia”. Gracias a este carácter de tendencia o de disposición, se puede entender el vínculo *wanting-doing* como irreducible a la justificación que otorgase un agente “razonable”, “*¡pues precisamente dicho agente no tendría deseos!*” (DA, 54). Hay, pues, un componente de “irracionalidad” en el accionar humano, que viene fundamentalmente dado por el deseo y que Ricoeur coloca del lado de la pasividad. De aquí que la oposición entre causas y motivos le resulte infructífera.

Varios son los argumentos que demuestran la inutilidad de tal oposición. Primeramente, desde la perspectiva del lenguaje ordinario, el uso del término “causa” involucra una variedad de acepciones, entre las cuales figuran los casos en que no se puede distinguir entre el motivo y la causa, que no son otros que los correspondientes a la experiencia del deseo. Así, la consideración del motivo no se limita a la reconstrucción de su gramática en términos de “razón de”, sino que se lo puede entender como una causa por cuanto que responde a la pregunta “¿qué le ha llevado?”, entendida como pregunta acerca de la acción y no acerca del movimiento. De este aspecto disposicional del deseo, Ricoeur señala que la acción puede ser manipulada, ya que “hacer de forma que *x* haga” implica que el motivo también es aquello que “empuja a” y que subsume la dimensión de la pasividad. En la explicación de la acción, “desear” es

“estar dispuesto a”. Se lleva a cabo la acción “en virtud de que” se la desea o “se está dispuesto a” realizarla. Al explicar la acción, entonces, se hace presente un aspecto de la causalidad. Por lo tanto, la “fuerza disposicional” no se restringe a una “razón de”, a un motivo, como pretenden Melden y otros, sino que el motivo “explica”, “da cuenta de” el “acontecimiento”, aunque no señale un antecedente causal, sino la “fuerza disposicional”. Estamos en presencia de una lógica distinta (la del lenguaje de la fuerza disposicional), por la cual no se puede nombrar el deseo sin decir aquello a lo que se orienta. Así, motivo y causa coinciden en la experiencia del deseo en virtud de la dimensión de la pasividad que “requeriría” la explicación por la causa. A su vez, según Ricoeur, esa “fuerza disposicional” pertenecería al orden de lo “irracional”, mientras que el “sentido” sería el correlato de lo “racional”. Reaparece aquí la dualidad dramática de lo voluntario y lo involuntario propia de la *Filosofía de la Voluntad*.

Tal coincidencia impregna, asimismo, el lenguaje de la emoción. Así, el objeto del miedo es también su causa, lo que mueve: “estoy asustado por”. En el plano emocional, se da una relación circular entre objeto y causa: *“Esta superposición del lenguaje de la causalidad apunta hacia esa región de nuestra experiencia en la que, por el cuerpo o mejor la carne, nuestra existencia está arraigada en la naturaleza. Este confín de lo natural y de lo cultural, de la fuerza y del sentido, es el deseo; finalmente, es el status del cuerpo propio, en la frontera de la causalidad natural y de la motivación, lo que funda la continuidad entre causa y motivo”* (DA, 56). Es el deseo y la “fuerza disposicional” lo que colocaría la acción humana en una posición intermedia entre la acción y el acontecimiento. Como un miembro más del reino animal y sujeto a los avatares del tiempo y de la naturaleza, el hombre es a la vez acción y acontecer. Por eso, la acción humana, según Ricoeur, debería ser comprendida tanto en términos de motivo (en vínculo con la acción) como de causa o, más precisamente, de “fuerza disposicional” (en vínculo con el movimiento o el acontecimiento), al menos desde el punto de vista del lenguaje ordinario.

Otro argumento válido proviene del plano de la epistemología. Charles Taylor²⁶⁵ aplica al tipo de explicación que Ricoeur, desde una perspectiva fenomenológica, llama “fuerza disposicional” la “explicación teleológica”, que une el fin con la causa en virtud de la “disposición”. El individuo que se orienta hacia una acción está movido por un “fin”. Tal explicación teleológica es también una “explicación causal”, por cuanto que

²⁶⁵ Taylor, Ch. *The Explanation of Behavior*. Londres: Routledge y Kegan Paul, 1964.

la explicación por el fin implica explicar cómo se ha producido la acción (el comportamiento). De aquí que Ricoeur considere que, en vez de prestar atención a la oposición entre motivo y causa, es más adecuado buscar un carácter de causalidad que conviene a determinados agentes. A su vez, la explicación teleológica consiste en un tipo de explicación que se establece sobre la base del orden entendido como un factor en su propia producción (*self-imposed*). El orden en que se producen las condiciones antecedentes es el que explica y permite concebir la “disposición a”: enunciar que un acontecimiento sucede en virtud de que se lo concibe como un fin equivale a afirmar que las condiciones que lo han producido son las que se requieren para producir su fin. Pero, como objeta Ricoeur, la explicación teleológica sólo describe un estado de sistema, en el cual un acontecimiento depende de otro acontecimiento, cuyo carácter es el ser requerido para algún fin.

En este sentido, la explicación teleológica enuncia la ley por la cual podemos reconocer esta dependencia entre acontecimientos con una finalidad específica, pero no postula ninguna “entidad anterior” ni es posible saber cuál es el carácter de la explicación teleológica:

“Entonces será tarea de la filosofía el establecer la correlación entre los rasgos descriptivos, que se han caracterizado más arriba por la noción de disposición, y la forma de ley, que ha hecho aparecer el análisis epistemológico en el plano de la explicación” (DA, 58).

La cuestión radicaría en poder entender en carácter de qué se puede establecer una ley a partir del concepto de “disposición”. Así, se deberá establecer una correspondencia entre lenguaje y explicación. Por un lado, se puede hacer coincidir la descripción con la explicación. Si se clasifica una acción como intencional, hay que decir por qué clase de ley debe ser explicada esa acción, siempre y cuando esa ley no sea “mecánica”. En la pregunta “por qué” se realiza la pregunta “por qué”. Por otro lado, la descripción fenomenológica puede exceder a la explicación teleológica, en la medida en que le agrega a la explicación el carácter fenomenológico de la experiencia de la acción:

“A la noción general de la noción por un fin, la experiencia humana añade la de una orientación consciente por un agente

capaz de reconocerse como el sujeto de sus actos; la experiencia aquí no es sólo la aplicación de la ley; la específica, designando el núcleo intencional de una acción conscientemente orientada” (DA, 59).

Al plano epistemológico, por tanto, hay que agregar la dimensión del sujeto consciente de su accionar: el agente.

El concepto de agente se entrelaza en red con los otros conceptos ya examinados. El agente se vincula a la “acción”, porque la acción “depende” del agente, está “en poder” del agente. Asimismo, el agente se relaciona con la intención, ya que la intención sólo puede ser comprendida como la intención “de alguien”. Finalmente, el agente está estrechamente ligado al motivo en dos sentidos. Por un lado, siempre que se pregunta por un motivo se debe incluir al agente: “¿qué llevó a hacer x?”. Por otro lado, el agente aparece en calidad de “extraña causa”²⁶⁶, puesto que constituye un fin para la búsqueda de la causa en la respuesta a la pregunta “¿quién hizo eso?”. Si se es capaz de situar al agente dentro de la red conceptual de la acción, entonces es que se ha adquirido una “competencia global”²⁶⁷ por la cual una determinada acción es “leída” como acción intencional. Desde este punto de vista, la acción es también un “texto”.

Ahora bien, Ricoeur señala que el vínculo entre el agente y la acción funciona como una “referencia identificadora”, ya que cuando asignamos una acción a alguien lo que hacemos es “identificar” al sujeto de la acción. Retomando a Strawson, llevar a cabo ese acto referencial que consiste en asignar una acción a su agente y que deriva en una identificación singular es “*predicar esas acciones a uno de los tipos de «particulares de base», el que constituyen las personas*” (DA, 60).

Lo que se predica de las personas es distinto de lo que se predica acerca de los cuerpos. Esa persona así identificada en tanto que sujeto lógico de la acción es un sujeto “indivisible” (es la persona la que ha matado a alguien y no su mano), “idéntico” (es la misma persona la que mató y la que saludaba a sus vecinos todas las mañanas) y “pre-identificable” (la persona que mató es la misma que hoy justifica su acción ante el tribunal).

²⁶⁶ Cfr. DA, 59.

²⁶⁷ La expresión está inspirada en la noción de *competence* que desarrolla N. Chomsky en su obra *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (1965).

Ricoeur destaca el acto de identificación del autor con una acción, ya que no siempre es fácil llevar a cabo tal referencia identificadora. Hay cuatro tipos de atribuciones: a) atribución inmediata; b) atribución mediata; c) atribución discriminadora; d) atribución distributiva. Si se trata de las “acciones básicas”, así definidas por Danto, la identificación es inmediata, como en el caso de las expresiones gestuales. Si Pérez sonríe, la acción de sonreír se atribuye de manera inmediata a su agente, ya que la acción funciona a modo de índice que no requiere ningún tipo de pregunta por el quién. En cambio, en las “acciones complejas”, que son las que producen efectos sobre las cosas, la identificación está directamente relacionada con el actuar, ya que siempre se actúa sobre algo, se “causa” algún cambio. Entonces, el agente es tanto autor de sus gestos inmediatos (alzar del brazo) como de los efectos más lejanos (parar el colectivo, saludar, etc.).

Aquí el agente se disocia espacialmente de su acción mediata, aunque “permanezca” en su acción inmediata. El autor es el que tiene la iniciativa de la acción, el que la comienza, pero sus efectos se separan de él. La acción se separa de su autor. A este problema de identificación, se añade el hecho de que la acción puede constituir una cadena de acciones individuales como un “entrelazamiento” de acciones colectivas. Es el caso de los eventos históricos, donde resulta sumamente dificultoso distinguir entre aquello que se atribuye a personas (acciones) y aquello que se atribuye a cosas (acontecimientos). Finalmente, generalmente son muchos los agentes que han efectuado una misma acción global, de modo que es problemático atribuir a cada uno su parte en el hecho.

Ricoeur también atiende al problema de la relación entre el agente y la intención. Cuando asignamos una acción a alguien, estamos diciendo que esa persona es el “portador” de la intención. A su vez, la intención es “portadora” de la persona: *“Es lo que se quiere decir cuando se imputa la acción a alguien: se le atribuye la intención”* (DA, 63). En el terreno jurídico, el juicio de imputación tiende a ser clarificado por el juicio de responsabilidad en su forma moral. Según Hart²⁶⁸, a fin de interpretar los enunciados del lenguaje ordinario que refieren a acciones, se los debe relacionar con decisiones jurídicas por las que un juez decide en carácter de qué debe ser considerada la acción: contrato, crimen, etc. Así, las decisiones jurídicas se convierten en

²⁶⁸ Hart, H. L. A. “The Ascription of Responsibility and Rights”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Londres 49 (1948), pp. 171-194.

“paradigmas” de las proposiciones del lenguaje ordinario por cuanto que, en lugar de describir, “adscriben”: constituyen puntos de partida legales para la consideración de las acciones. El criterio para la adscripción sería, entonces, el enunciado jurídico, ya que puede ser cuestionado, esto es, pasible de cuestionamiento y de fracaso (*defeasible*).

En contra de aquellos que se oponen a ver elevado a la categoría de criterio a aquello que sólo era un carácter de orden secundario del juicio legal, Hart esgrime dos argumentos. Por un lado, el juicio legal es una “interpretación” que se orienta a la búsqueda de casos anteriores al presente y a partir de allí establecer la *ratio dicendi* que surge de casos semejantes. Y de aquí que adscribir e invalidar sean actos equivalentes. Por otro lado, la adscripción de la responsabilidad no es equiparable a la descripción de un factor mental, el “consentimiento verdadero” (en el contrato) o la “intención culpable” (en el crimen), puesto que no existe tal factor mental. Por esta razón, los criterios de invalidación no derivan de que tal factor haya estado ausente en la acción, pues no existe. En realidad, lo que el juicio legal hace es “decidir” (y no describir) que las excepciones no se aplican al caso que se está juzgando:

“El criterio de la adscripción de la responsabilidad es la admisión o no de las cláusulas de invalidez. Por estas dos razones, la decisión judicial es una decisión: esto es un contrato válido, esto es un crimen; como tal, esta decisión no es verdadera o falsa, sino buena o mala” (DA, 65).

Ricoeur cuestiona el criterio de la “adscripción a la responsabilidad”, por cuanto que no es sencillo “comprender” las proposiciones de acción a partir de las decisiones judiciales. En la expresión “esto es de Pérez”, es sencillo comprender que el enunciado implica el reconocimiento de un derecho, una decisión de a quién pertenece un bien determinado. La expresión es adscriptiva e invalidable. Pero en el caso de “Pérez ha matado a Juan”, el argumento se complica. Hart encuentra una similitud entre “esto es mío” y “esta acción es mía” y los asimila a la decisión judicial. Dicha asimilación sería *“la réplica apropiada a la alegación de un acontecimiento mental representado como causa psíquica y enunciado en una frase descriptiva”* (DA, 66).

Si digo “Pérez ha matado a Juan”, lo que hago es adscribir la responsabilidad del acto de matar de acuerdo con conceptos sociales que se rigen según normas de conductas reconocidas por la comunidad. Para invalidar el enunciado, se alega el factor

de “intención” que debe ser interpretado de acuerdo con las justificaciones esgrimidas por el acusado. Sin embargo, remarca Ricoeur, es necesario que para que alguien sea responsable de sus acciones, primero éstas deben ser consideradas como censurables por el cuerpo social. Cuando se declara a alguien como “responsable”, es porque ya se han agotado todos los medios de defensa posibles de acuerdo con los criterios sociales, morales y legales aceptados por el conjunto de la sociedad y expresados en normas jurídicas.

Por otro lado, la responsabilidad puede mezclarse con la causalidad, como cuando se dice que alguien es responsable de las consecuencias de sus actos. El enunciado se podría expresar bajo la fórmula “*a* ha causado *n*”, de modo que la estructura compleja de la acción posibilita que se adscriba la responsabilidad en términos de “causalidad”. Ahora bien, según Ricoeur, en este ejemplo se volvería de nuevo a la confusión entre acción y acontecimiento característica de la causalidad humana: “*¿No es porque la acción tiene sobre otros efectos que pueden ser útiles o perjudiciales, por lo que por tanto pueden ser achacados a alguien y finalmente alabados o censurados?*” (DA, 70). Es necesario, por tanto, recordar la cuestión de la causalidad en la acción a través de aquella intuición kantiana acerca de la imputabilidad de los actos, pero, para llevarlo a cabo, hemos de pasar por un rodeo en el que la teoría lingüística de Strawson se vuelve imprescindible. Hay, por tanto, que diferenciar tres operaciones: a) “seleccionar” una acción interesante entre los otros candidatos a la causalidad; b) “identificar” un particular de base como persona; c) “imputar” de culpa una acción. De esta manera, es posible asignar una acción a su agente de acuerdo con la intención si: a) hay una causa destacable; b) el autor es identificable; c) se le puede imputar la acción.

§16 Posibilidad de una teoría de la acción en el pensamiento de P. Ricoeur

La dialéctica entre la explicación y la comprensión se da también en el terreno de la historia de modo semejante a como tiene lugar en la teoría de texto y la teoría de la acción. Este hecho no resulta extraño, desde el momento mismo en que, entendida como “historiografía”, la historia constituye tanto un relato “verdadero” de acontecimientos como una remisión a las “acciones” llevadas a cabo por los hombres en un tiempo pasado. Así, desde su misma configuración, la teoría de la historia se entrelaza con la teoría del relato y con la teoría de la acción.

Ahora bien, según Ricoeur, en la teoría de la historia hay dos esferas opuestas que entran en relación de oposición, que pronto se mostrará como de naturaleza dialéctica. De acuerdo con la modalidad del “comprender” (*Verstehen*), la teoría de la historia presenta los mismos rasgos que las dos teorías mentadas más arriba. Ricoeur señala la “protesta antipositivista” tanto de los historiadores franceses influidos por la sociología alemana de Simmel, Dilthey y Weber (Raymond Aron, Henri Marrou) como de los historiadores ingleses influidos por Collingwood. Para Aron y Marrou, el método histórico se caracteriza por versar sobre aquellas acciones del hombre que se orientan de acuerdo con “intenciones”, “proyectos” y “motivos” que el historiador intenta descifrar a través de una “endopatía” (*Einfühlung*) similar a la que, en la vida diaria, se comprenden las intenciones y los motivos de aquellos con los cuales se interactúa. Esta corriente considera a la historia, entonces, como una mera extensión de la comprensión del otro que sólo es posible mediante la intervención de la subjetividad del propio historiador. Otro tanto afirmaba Collingwood:

“La historia se propone captar acontecimientos que tienen un adentro y un afuera –un afuera como suceden en el mundo, un adentro porque expresan pensamientos-, en el sentido más amplio del término; la acción es entonces la unidad de ese adentro y de ese afuera; por otra parte, la historia consiste en reactivar, es decir, en repensar el pensamiento pasado en el pensamiento presente del historiador” (TA, 164).

Siguiendo el razonamiento que equipara la función del *Verstehen* en las teorías mencionadas con la que cumple en la teoría de la historia, Ricoeur destaca el hecho de que son esperables las mismas aporías que en los otros dos campos. El problema será, entonces, la interferencia de la mediación de la “explicación” en una teoría de la historia que se funda en una relación de endopatía con la vida psíquica ajena. Pero, precisamente, se hace “historia” en el momento en que se reconstruye el encadenamiento de los acontecimientos de acuerdo con un modelo explicativo de tipo causal, que impone dejar a un lado “intenciones” y “motivos” de los actores de la historia: *“La dificultad para la epistemología consiste en mostrar cómo la explicación se añade, se superpone o aun sustituye a la comprensión inmediata del curso de la historia pasada”* (TA, 164).

Si el modelo de la *Verstehen* apenas puede evidenciar la ruptura entre dos modalidades de encarar el estudio de los textos históricos (la explicación histórica de tipo causal y objetivante y la comprensión de las acciones humanas y subjetivista, basada en la similitud entre los hechos históricos y los actos de la vida ordinaria), el modelo explicativo de Hempel²⁶⁹ también es insuficiente para dejar en claro cuál es el trabajo llevado a cabo por el historiador, por cuanto que lo coloca en una posición de insatisfacción en cuanto a alcanzar su propio ideal epistemológico que cumpla con los requisitos de una rigurosa científicidad.

Como alternativa de estas aporías, Ricoeur propone una articulación dialéctica entre el explicar y el comprender. Para llevar a cabo una comprensión de la historia que se incorpore a la explicación, es necesario ejercer la competencia²⁷⁰ –previamente adquirida– para seguir una historia que se relata, lo que implica comprender una sucesión de acciones que, en tanto que intencionales, se orientan hacia determinado fin,

²⁶⁹ Ricoeur menciona la tesis de Carl Hempel, quien equipara la explicación histórica con la explicación típica de las ciencias naturales, para las cuales un acontecimiento determinado se deriva de la unión de dos tipos de premisas, una que describa las condiciones iniciales para que el acontecimiento tenga lugar y otra que enuncie una ley general que garantice una regularidad de los sucesos y fundamente la explicación científica como tal. Ahora bien, el que a la historia se le asigne o bien el estatuto de ciencia o bien el de una mera explicación se debe a que las leyes son de naturaleza variable en relación con la exigencia de científicidad. El problema, entonces, es de tipo epistemológico: las leyes pueden ser conjeturadas o admitidas implícitamente. Cfr. TA, 164-5.

²⁷⁰ Nuevamente Ricoeur recurre al concepto chomskyano de “*competence*”.

pero se necesita aceptar también que, en el camino de la narración, pueden aparecer sorpresas que desvíen el curso de la historia hacia lugares inesperados:

“Así, la conclusión de la historia nunca es ni deducible ni predecible. Por eso es necesario seguir el desarrollo. Pero tampoco la historia debe ser deshilvanada: aunque no sea deducible, su desenlace debe ser aceptable. Así, en toda historia relatada existe un nexo de continuidad lógica totalmente específico, puesto que el desenlace debe ser a la vez contingente y aceptable” (TA, 166).

Desde el punto de vista del lector, no importan las leyes que dirigen el relato, sino hacia dónde se orienta la acción. Esta perspectiva narrativista, que considera el elemento narrativo como fundamento de la comprensión, posibilita, según Ricoeur, evidenciar cómo se lleva a cabo el pasaje de la comprensión a la explicación. Si la comprensión implica el ejercicio de la competencia para seguir un relato, la explicación extiende la comprensión, por cuanto que la pregunta por los motivos y las intenciones encuentran su respuesta (de tipo explicativo) a medida que avanza el relato. Más aún, cuando, por alguna razón, la competencia queda “bloqueada”, es la explicación la que posibilita retomar la historia.

Ricoeur extrae dos conclusiones relativas a las tres teorías estudiadas: una de tipo epistemológico, otra, ontológico. En el nivel epistemológico, solamente la explicación es metodológica, ya que desarrolla analíticamente a la comprensión, mientras que la comprensión sería “el momento no metodológico” que “engloba” a la explicación, por cuanto que es condición necesaria de ésta. En el nivel ontológico, la dialéctica entre la explicación y la comprensión remite a la problemática de la pertenencia del ser al ser que precede toda separación entre el sujeto y el objeto, propuesta por la filosofía reflexiva, cuyo presupuesto fundamental, la idea de una “conciencia inmediata” opuesta al mundo objetivado, Ricoeur se propone reformular mediante la ontología del sí mismo. Siguiendo a Heidegger, la “comprensión” remite a la certeza del vínculo ontológico de pertenencia del ser del hombre a los seres y al Ser. Por eso, la comprensión “engloba” la explicación: el ser sólo existe comprendiendo.

Sin embargo, la tarea de la filosofía debe partir de la articulación entre estos dos niveles:

“La filosofía no tiene sólo la tarea de dar cuenta, en un discurso diferente del científico, de la relación primordial de pertenencia entre el ser que somos y una región de ser que alguna ciencia elabora como objeto mediante los procedimientos metodológicos apropiados. También debe ser capaz de dar cuenta del movimiento de distanciamiento por el cual esta relación de pertenencia exige la objetivación, el tratamiento objetivo y objetivante de las ciencias y, de ese modo, el movimiento mediante el cual explicación y comprensión aparecen en el plano propiamente epistemológico” (TA, 168).

De cómo debería articularse epistemología y ontología, daremos cuenta en la próxima sección. Por el momento, señalaremos de pasada que esta propuesta de unificación mediadora mediante el rodeo característico de la hermenéutica del distanciamiento requiere aún de un respecto fenomenológico en lo que atañe a una intencionalidad del sujeto, intencionalidad que comprendemos mediante el desdoblamiento y a la vez la pertinente unificación de los correlatos noético-noemático desde ámbitos que muestran una cierta irrupción entre explicación y comprensión. Pero tal irrupción, a su vez, muestra los nexos de nuestro carácter hermenéutico en tanto que seres finitos y tendentes a una cierta plausibilidad en nuestros actos e interpretaciones.

A modo de corolario de sus estudios acerca de la dialéctica entre explicación y comprensión, Ricoeur propone a la hermenéutica como paradigma de las ciencias humanas. A partir de la constatación de que el vocablo “hermenéutica” se aplica *“a las reglas requeridas para la interpretación de los documentos escritos de nuestra cultura”* (TA, 168) y que la interpretación (*Auslegung*) se refiere a una categoría restringida de los signos, aquellos “fijados” por la escritura, Ricoeur afirma que “las ciencias humanas son hermenéuticas”, por cuanto que su objeto de estudio manifiesta los rasgos que constituyen a un texto como tal y su metodología recurre a los procedimientos característicos de la *Auslegung*. De aquí que resulte necesario plantear el concepto de texto como paradigma de las ciencias humanas y, a su vez, a la metodología de la interpretación de textos como un paradigma procedimental de tales ciencias.

Frente al discurso oral, que se caracteriza por realizarse temporalmente en un presente, por remitir a aquel que lo pronuncia, por referirse a un mundo circundante y, por ende, incluirlo, por orientarse hacia un interlocutor presente en la situación

comunicativa, en el discurso “escrito” la temporalidad desaparece, la intención del autor y la del texto se disocian, se libera de los límites de la referencia ostensiva y, por ende, “crea” un mundo, se orienta hacia “cualquiera” que sea capaz de leer. Estos son, según hemos visto, los cuatro criterios de la textualidad esbozados por Ricoeur.

Ahora bien, en su búsqueda de proponer el texto como objeto-modelo de estudio de las ciencias humanas que se afirman como esencialmente hermenéuticas, pues requieren de la interpretación, Ricoeur acuña el concepto de “acción significativa”, que remite indirectamente a la idea de discurso fijado por la escritura.

Recordamos los cuatro rasgos de la lingüística de la oración a los que Ricoeur recurre para elaborar su hermenéutica del acontecimiento y del discurso:

- 1) el discurso se realiza temporalmente y en un tiempo presente;
- 2) el discurso remite a quien lo pronuncia: es autorreferencial;
- 3) el discurso siempre se refiere a un mundo;
- 4) todos los mensajes se intercambian en el texto gracias a la presencia de un interlocutor al cual se orienta.

Debido a su carácter temporal, el discurso requiere ser fijado, ya que, en cuanto que acontecimiento, está destinado a desaparecer. Por esta razón, no es el acontecimiento del decir lo que es fijado por la escritura, sino “lo dicho”, que, en términos fenomenológicos, equivale al “noema” del decir o su significado. De aquí que lo que dice el texto es más importante que lo que el autor quiere decir.

Al respecto, Ricoeur se pregunta en qué medida es posible afirmar que el texto puede convertirse en objeto-modelo de las ciencias humanas. Partiendo de la definición de Weber, quien caracteriza a este objeto como “conducta orientada significativamente” (*Sinnhaft orientiertes Verhalten*), nuestro autor se plantea el reemplazo del predicado “orientada significativamente” por los “caracteres de legibilidad” que se derivan de la teoría del texto. Así, los cuatro criterios de legibilidad, anteriormente mencionados, pueden aplicarse al concepto de acción significativa, con la salvedad de que es un objeto para la ciencia “*sólo bajo la condición de un tipo de objetivación equivalente a la fijación del discurso por la escritura*” (TA, 175). Ello se debe a que, así como la interlocución se transforma en la fijación del discurso en la escritura (el interlocutor se amplía a todos aquellos que puedan leer), la interacción característica de la situación de

habla (que estudia la teoría de los actos de habla de Austin y Searle) se transforma al tener lugar las distintas situaciones en que la acción es tratada como un texto fijo.

Como vimos, este aspecto es ignorado por la teoría de la acción, según la cual el discurso de la acción mismo es sólo una parte de la situación de interacción o transacción que va de un agente a otro, al igual que el lenguaje hablado circula en la interlocución. De aquí que la comprensión sólo pueda ser “conocimiento sin observación” (Anscombe): no es todavía una interpretación “científica”. Ricoeur plantea otra perspectiva:

“La acción misma, la acción significativa, se puede convertir en objeto de la ciencia sin perder su carácter de significatividad gracias a un tipo de objetivación semejante a la fijación que se produce en la escritura. Mediante esta objetivación, la acción ya no es una transacción a la cual aún pertenecerá el discurso de la acción. Constituye una configuración que debe ser interpretada de acuerdo con sus conexiones internas” (TA, 176).

En otras palabras, al igual que en el discurso considerado como acontecimiento, aquello que “queda” de la acción en tanto que acontecer es su significado.

En este sentido, Ricoeur encuentra ciertos rasgos internos de la acción semejantes a la estructura del acto de habla, que convierten el hacer en una enunciación. Gracias a la dialéctica de la exteriorización intencional (similar a la del acto del discurso) dentro del proceso de transacción, el significado de la acción se deriva del acontecimiento de la acción. Hay rasgos que se relacionan con la estructura de la acción, que es semejante a la de un acto locucionario:

- 1) los complementos de los verbos de acción tienen o no un estatuto ontológico;
- 2) el funcionamiento de los verbos de acción puede ser descrito.

Decimos que una acción posee la estructura de un acto locucionario, ya que tiene un contenido proposicional que siempre es identificado y reidentificado como el mismo. De acuerdo con Kenny, los verbos de acción son una clase específica de predicados, que admiten una pluralidad de argumentos que complementan al verbo. Además, algunos verbos de acción tienen un sujeto que se presupone existente y al que se refiere la oración y complementos que no existen, como en los actos mentales tales como creer,

pensar, querer, entre otros. En cambio, otros establecen relaciones entre términos existentes.

Por otro lado, según cuál sea el comportamiento de los verbos de acción, que asignan rasgos temporales específicos de la propia acción, es posible enunciar la distinción entre estados, actividades y realizaciones. Es decir, la acción es describible a partir de cómo funcionan los verbos. Este contenido proposicional de la acción da lugar a una dialéctica del acontecimiento y del significado similar a la del acto de habla.

Desde la perspectiva fenomenológica, se puede identificar la estructura noemática de la acción, que, a su vez, se puede fijar y convertirse en un objeto susceptible de ser interpretado. El noema tiene un contenido proposicional y exhibe características similares al acto de habla ilocucionario. Así, la “lista” de actos performativos propios de los actos de habla, que Austin elabora en *Cómo hacer cosas con palabras*, puede considerarse como “paradigma” de las acciones que cumplen los actos de habla respectivos. De aquí que Ricoeur postule una tipología y una criteriología de la acción: cada tipo de acción correspondiente a un determinado tipo de acto de habla implica una serie de “reglas constitutivas”, en términos de Searle, que permiten la construcción de modelos ideales:

“Podemos decir ahora que una acción, a la manera de un acto de habla, puede ser identificada no sólo según su contenido proposicional, sino también según su fuerza ilocucionaria. Ambos constituyen su contenido de sentido. Como el acto de habla, el acontecimiento en forma de acción (si podemos acuñar esta expresión analógica) desarrolla una dialéctica similar entre su estatuto temporal, como acontecimiento que aparece y desaparece, y su estatuto lógico, por tener tales y cuales significados identificables o contenido de sentido” (TA, 178).

Ahora bien, Ricoeur se pregunta qué es aquello que le pertenece a la escritura en el campo de la acción. En otras palabras, ¿cómo es posible afirmar que aquello que “se hace” esté inscrito? Nuevamente nuestro autor apela a los criterios de textualidad para explicar:

- 1) el proceso de autonomización de la acción significativa;

- 2) el hecho de que la acción significativa “sobrepase” su pertinencia a una situación determinada;
- 3) el hecho de que la acción significativa constituya una “obra abierta”.

Así como el texto se independiza de su autor, así también la acción se desvincula de su agente y genera sus propias consecuencias. Ricoeur entiende esta autonomización de la acción humana como la “dimensión social” de la acción: *“Una acción es un fenómeno social, no sólo porque la ejecutan varios agentes, de tal manera que no se puede distinguir el papel de cada uno del papel de los otros, sino también porque nuestros actos se nos escapan y tienen efectos que no hemos previsto”* (TA, 179). Este hecho constituye un aspecto de la “inscripción” del acontecimiento como acción, por cuanto que la clase de distancia que se establece entre la intención del hablante y el significado verbal de un texto es la misma que se lleva a cabo entre la acción y su agente.

Tal distancia conlleva implicaciones en el terreno de lo ético, habida cuenta de que transforma a la atribución de “responsabilidad” en un problema específico: la pregunta “quién” se nos impone como sujeto de los predicados de acción. La respuesta a “¿quién levantó la mano?”, esto es, quién realizó la acción, está presente en la acción misma llevada a cabo por este sujeto, tal como el hablante está presente en su propio discurso. Desde un punto de vista fenomenológico, cuando las acciones son simples (las que no necesitan de una acción previa), se superponen el noema (significado) y la noesis (intención). Pero cuando las acciones son complejas, *“algunos segmentos están tan alejados de los segmentos iniciales que se puede decir que expresan la intención del agente, que la atribución de esas acciones o segmentos de acciones constituye un problema tan difícil de resolver como el de la autoría en ciertos casos de crítica literaria”* (TA, 179).

Más específicamente, en el terreno de la historia, la acción deja su marca en “el curso de los acontecimientos” mediante la aparición de pautas que, por mantenerse en el tiempo, se transforman en lo que el conjunto social considera los “documentos” de la acción humana. Esta idea de la inscripción o “registro” del acontecimiento tanto en lo espacial como en lo temporal tiene sus derivaciones éticas cuando, por ejemplo, Feinberg, en *Reason and Responsibility*, dentro del terreno de la atribución de responsabilidad, se pregunta de qué modo una acción puede ser sometida a los

mecanismos de censura. Para Feinberg, sólo son censurables las acciones que o bien se pueden registrar formalmente, o bien lo hacen en virtud de la “reputación” del agente implicado en la acción.

Más allá del terreno jurídico, Ricoeur considera que la historia consiste en sí misma en un “registro” de la acción humana, puesto que es allí donde la acción deja su “marca”, más particularmente en los archivos, donde la acción humana se transforma en acción social. Este proceso implica que la acción humana se desprende de su agente histórico. De aquí que los hechos humanos, paulatinamente, se vayan configurando en “instituciones”, por cuanto que su significado ya no coincide con las intenciones de los actores sociales, y, por ende, que tal significado se fije en la obra histórica. Como apostilla nuestro autor, *“éste es el tipo de objetividad que proviene de la fijación social de la acción con sentido”* (TA, 180).

Mencionábamos con anterioridad que uno de los criterios de textualidad se refiere al hecho de que el significado “sobrepasa” su pertinencia a una situación de habla determinada. Otro tanto sucede en el caso de la acción significativa, cuya importancia excede a su pertinencia a una situación inicial. El discurso, al emanciparse de la referencia ostensiva, desarrollaba referencias no ostensivas o “mundo” (del texto), en tanto que dimensión ontológica del decir y del actuar humanos. Del mismo modo, la acción significativa desarrolla significados pasibles de actualizarse en situaciones muy diferentes de la inicial. Mientras que el acontecimiento es efímero, el significado de la acción es duradero, hecho que se ve plasmado, por ejemplo, en las principales obras culturales.

De esta idea de “mundo” del texto y del hecho de que el significado de la acción humana se orienta a posibles “lectores”, Ricoeur piensa en la acción significativa como una obra abierta a múltiples interpretaciones. Por eso habla de un significado “en suspenso”:

“Por el hecho de abrir nuevas referencias y recibir de ellas una nueva pertinencia, los actos humanos están también a la espera de nuevas interpretaciones que decidan su significación. (...) De ello resulta que, si el significado de un acontecimiento es el sentido de sus próximas interpretaciones, la interpretación por

los contemporáneos no tiene un gran privilegio especial en este proceso” (TA, 182).

Visto desde esta perspectiva, la cuestión de la hermenéutica ricoeuriana pretende dar cuenta de la cuestión de la significación desde una subjetividad que no puede cerrarse al ámbito meramente fenomenológico individual, sino que atiende a la comprensión hermenéutica desde una significatividad en la que el objeto mediador permite la articulación de nuestra ipseidad “en cada caso”, por decirlo al modo de Heidegger. Esto nos lleva inmediatamente a comprender esta hermenéutica en tanto que ontológica y existencial, pues atiende igualmente al gesto gadameriano de comprender la obra como pivote de la hermenéutica, aunque haciendo más énfasis precisamente en el carácter mediador y necesario de la significatividad según normas de carácter lingüístico.

§17 Conclusiones provisionales: acotación de la problemática de la ipseidad

En su elaboración de una hermenéutica del sí mismo para llegar a una ontología del sí mismo, Ricoeur establece una clara distinción entre dos significados del concepto de “identidad” a partir del examen de los correspondientes vocablos latinos. Son vocablos que venimos utilizando y que, por fin, podemos delimitar de un modo más preciso para avanzar en nuestro trabajo. Por un lado, estaría *idem*, “el mismo”, que Ricoeur traduce como “mismidad” (*sameness*, *Gleichheit*); por otro, *ipse*, “él mismo”, equivalente de “ipseidad” (*selfhood*, *Selbstheit*). Ambos términos no pertenecen al mismo campo semántico, como lo demuestra ya su lengua de origen. En efecto, el *ipse* posee un rasgo de reflexividad que el *idem* no tiene. Así, el *ipse* estaría, en principio, más en consonancia con el pronombre reflexivo “sí”²⁷¹, que Ricoeur asimila al “se” y, por ende, extiende a todos los pronombres, personales e impersonales: el “sí”, entonces, sería un pronombre reflexivo “omnipersonal”²⁷².

²⁷¹ *Ipse* es “el indicador de la respuesta a toda pregunta ¿quién? en el modo reflexivo”, en Ricoeur, P. “Individuo e identidad personal”, en Veney, P. *Sobre el individuo*, o. c., p. 83.

²⁷² En este sentido, M. A. Basombrio plantea la cuestión dando un interesante rodeo: “El pronombre interrogativo «quién» tiene una connotación singularizadora de la que carece el «qué», el cual remite a

A diferencia de aquellos que sugieren la idea de una identidad unívoca y que permanece inalterada a lo largo del tiempo, Ricoeur sostiene que “*la identidad en el sentido de ipse no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad*” (SA, XIII). Para apoyar esta tesis, nuestro autor señala la ambigüedad que genera sobre el concepto de identidad la sinonimia parcial entre “mismo” e “idéntico”. El contexto de aparición de “mismo” es el de la comparación. De aquí que Ricoeur considere a la mismidad como un sinónimo de la identidad-*idem* al cual le opone la ipseidad como sinónimo de la identidad-*ipse*. En esta línea de pensamiento, en tanto que el *ipse* indica la respuesta a la pregunta “¿quién?” de acuerdo con la reflexividad, el *idem* hace referencia al hecho de que dos elementos pueden ser intercambiados en virtud de que son la misma cosa y, por ende, responde a la pregunta “¿qué?”.

El tipo de reflexividad que encarna el *ipse* se sustenta en la capacidad que posee el sujeto hablante de designarse a sí mismo cuando designa el mundo. Siempre que el sujeto emite enunciados acerca del mundo se hace presente en tanto que yo enunciator. Ahora bien, la cuestión crucial para Ricoeur es saber si la manera en que el sujeto se designa a sí mismo es semejante a la manera en que designa a un objeto en el mundo (y al cuerpo propio como un cuerpo entre los cuerpos del mundo). Pues bien, el *ipse* no puede ser reducido al *idem* tanto como la auto-designación no puede ser reducida a la designación de un algo que es lo mismo. Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, el *ipse* estaría dentro del campo de estudio de la pragmática, mientras que el *idem* se situaría más del lado de la semántica. De aquí que auto-designarse no consista, de ningún modo, en referir a un objeto en el mundo, ya sea de naturaleza física o psíquica, que sea el yo. Siguiendo a Wittgenstein cuando sugiere que el yo es “un límite del mundo”, el *ipse* en tanto que sujeto de la enunciación es un punto de vista acerca del mundo y nunca una sustancia, una cosa inserta en él. Así, mismidad e ipseidad son dos modos de ser del yo.

En lo que respecta al vínculo estrecho entre la ipseidad y la pregunta “¿quién?”, debemos hacer algunas observaciones. En primer lugar, la reflexividad intrínseca a la ipseidad se refiere, evidentemente, a la autoconciencia del yo y, asimismo, a la

un algo en general. Con la distinción entre uno y otro pronombre interrogativo, Ricoeur puede discernir dos sentidos del término identidad”, Basombrío, M. A. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo*, o. c., p. 14.

conciencia de su temporalidad en la constitución del sí mismo. Pero, a diferencia de lo que plantean las filosofías del *Cogito*, desde Descartes hasta Husserl, no se trata de una reflexividad que suponga una postura del sujeto respecto de sí mismo de carácter inmediato, sino que está mediada por el lenguaje y se manifiesta en la gramática a través de las expresiones “mí mismo”, “ti mismo”, “sí mismo”. De esta manera, el pronombre “sí” expresa el modo en que el yo, el tú y el él se auto-designan.

Ahora bien, estas consideraciones no se restringen meramente al plano gramatical, sino que involucran una hermenéutica y una ontología del sí. En efecto, en tanto que el yo, de origen cartesiano, conduce al debate acerca de si existe o no una sustancia tal que podamos denominar “yo”, el “sí mismo” permite saltar este debate que, según Ricoeur, estaría mal planteado. Por un lado, siguiendo el razonamiento cartesiano, la certeza del *Cogito* lleva a la aporía que obliga a optar ya sea por una verdad que no encuentra cabida en la argumentación, ya sea por la aceptación de que el *Cogito* pierde su carácter de fundamento de la argumentación: *“Parece, pues, abierta una alternativa: o bien el Cogito tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto la que lo fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola de primer fundamento”* (SA, XXI).

Por otro lado, según los filósofos de la sospecha, la conciencia es sólo una ilusión que le sirve al hombre para “sobrevivir”. El mundo interior, según Nietzsche, tiene un carácter fenoménico y el propio sujeto es una ilusión. El carácter fenoménico del mundo interior se alinea de acuerdo con el mundo exterior cuyo carácter fenoménico es mera “esquematización”, “interpretación”. Desde esta perspectiva, no existen los hechos, sino sólo las interpretaciones:

“Al extender la crítica a la supuesta «experiencia interna», Nietzsche arruina en el principio el carácter de excepción del Cogito respecto a la duda que Descartes dirigía contra la distinción entre el mundo del sueño y el de la vigilia. Asumir la fenomenalidad del mundo interior es, además, alinear la conexión de la experiencia íntima con la ‘causalidad’ externa, la cual es igualmente una ilusión que disimula el juego de las fuerzas bajo el artificio del orden. Esta ficción llamada «pensar» es, todavía, plantear una unidad completamente arbitraria,

aparte de la copiosa multiplicidad de los instintos. Es, en fin, imaginar un «substrato de sujeto» en el que tendrían su origen los actos del pensamiento» (SA, XXVIII).

De este modo, el yo no es algo “inherente” al *Cogito*, sino una interpretación causal de los efectos de los actos imputados al agente. En principio, esto nos obligaría a abandonar toda esperanza de aprehender al ser humano en cuanto sujeto ético, puesto que la balanza entre la intencionalidad del sujeto y la justificación ante el mundo mismo, reconocible en principio en códigos de cierta objetividad (que serían garantizados por una plausibilidad de la textualidad del discurso “expuesto” al mundo), quedaría por completo invalidada. Podríamos decir, para sacar provecho de lo expuesto en los primeros apartados del primer bloque temático, que lo involuntario sería lo único que daría explicación ontológica de todas nuestras acciones, lo que imposibilitaría a su vez la hermenéutica radical de Ricoeur, en la que la mismidad quedaría reducida a mera ficción.

La solución a estas aporías vendría dada, según Ricoeur, mediante el análisis del “sí”, que evita “cosificar” el yo. Es necesario recurrir al “rodeo” del “sí” para recuperar el yo en tanto tal, por cuanto que el yo “habla” del “sí”. De aquí que, en vez de referirse a su trabajo como el producto de una filosofía del sujeto, nuestro pensador adopte la fórmula de una “hermenéutica del sí”. Dentro de esta hermenéutica, no habría una experiencia inmediata del “sí”, si tenemos por tal a la comprensión intuitiva de sí mismo en tanto que unidad y centro de referencia para la significación. Aun aceptando tal presupuesto, no podría explicarse el sentido de los pronombres personales, que no se origina en experiencias psicológicas previas. El “yo” no significa en ningún caso la comprensión inmediata e intuitiva que yo (el que habla) tengo de mí. El saber que el “sí” tiene de sí mismo es adquirido mediante un largo rodeo que involucra la auto-comprensión y el despliegue temporal de esa auto-comprensión. El primer paso de este rodeo estará dado, como veremos, por el relato.

La postura adoptada por Ricoeur en relación con establecer la distinción entre mismidad e ipseidad será extrema. Todos sus estudios acerca de la identidad personal tenderán a demostrar que no es posible determinar qué es la identidad si, primeramente, no se distingue claramente entre el *idem* y el *ipse*. Sin embargo, tal distinción no agota allí el problema, ya que una teoría que quiera encarar la cuestión de la identidad personal de manera cabal deber tener en cuenta las dimensiones lingüístico-analíticas,

narrativas y prescriptivas de la identidad y, por ende, de la acción que se adscribe a un agente. Tal será la programática que nuestro autor seguirá en *Sí mismo como otro*.

Volviendo a la relación de la ipseidad con la pregunta “¿quién?”, debemos hacer algunas aclaraciones. Mediante el establecimiento de este vínculo, Ricoeur privilegia la cuestión del quién sobre la del qué, problemática que toma de Heidegger, por un lado, y de Hannah Arendt, por otro. En lo que respecta a Heidegger, Ricoeur coincide en conceder a la comprensión de sí un estatuto ontológico, mientras que se rehúsa a adoptar la vía corta de la analítica del *Dasein* y proclama la exigencia metódica de la vía larga. En efecto, Ricoeur reconoce que hay una entidad llamada *Dasein*, que tiene la capacidad de interrogarse acerca de su propio modo de ser y, de este modo, vincularse con el ser en tanto que ser. El *Dasein* puede comprenderse, encontrarse a sí mismo. Como Heidegger, entiende a este “encontrarse”, a este “comprenderse” como una de las estructuras existenciales en que se mantiene el ser del “ahí”. Ahora bien, el comprender siempre es afectivo y es un modo fundamental del ser del “ser ahí”, del *Dasein*, y que lo constituye como tal²⁷³.

Claramente, Heidegger plantea el problema en el plano ontológico, ya que la ipseidad se encuentra entre los existenciales porque depende de un modo de aprehensión del sí y de una manera de ser en el mundo. En este sentido se interpreta la negativa de Heidegger de recurrir a la idea de un *subjectum*, siempre igual a sí mismo, para responder a la pregunta “¿quién?”. En efecto, el *subjectum* no refiere en este caso al “ser sí mismo”, sino a la “mismidad” de algo siempre ya “ante los ojos”²⁷⁴. Por otro lado, la respuesta a la pregunta “¿quién?” no implica señalar a un ente ante la mirada. Ciertamente, el *Dasein* no posee la forma de ser de un ente ante los ojos. La pregunta por el “¿quién?” debe plantearse, pues, en el plano ontológico y no en el plano óntico, por cuanto que el “quién” aparece recubierto ónticamente cuando digo “yo soy” (algo).

²⁷³ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: FCE, 2009, § 31, p. 160.

²⁷⁴ “Lo que hay de positivo en el análisis kantiano es doble: en primer lugar, ve Kant la imposibilidad de reducir ónticamente el yo a una sustancia; en segundo término, identifica el yo como un sujeto y con ello en un sentido ontológicamente inadecuado. Pues el concepto ontológico del sujeto *no caracteriza el ‘ser sí mismo’ del yo qua sí mismo, sino la ‘mismidad’ y constancia de algo siempre ya ‘ante los ojos’*. Caracterizar ontológicamente el yo como sujeto quiere decir sentarlo como algo siempre ya ‘ante los ojos’. El ser del yo se comprende como la ‘realidad’ de la *res cogitans*”, *Ibid.*, p. 347.

Así, pues, para responder a la pregunta por el “¿quién?” es necesario considerar el yo en tanto que determinación esencial del “ser-ahí” a través de la analítica del *Dasein*, un análisis existencial que concibe al *Dasein* no como un ente sino como un modo eminente de ser-en-el-mundo. Claramente, Heidegger distingue entre los entes, considerados desde la perspectiva de la mismidad, y el *Dasein*, cuyo modo de ser es concebido desde la ipseidad, desde el “ser-ahí” del “sí mismo”²⁷⁵ que encontraría su expresión en la “cura”, en el “cuidado” de sí mismo (*Sorge*). Si bien la interpretación ontológica del “yo” no brinda la respuesta a la pregunta simplemente por renunciar a referirse al “yo” en tanto que mero ente, sin embargo indica “la dirección en la que hay que seguir preguntando”²⁷⁶, por cuanto que el “yo” se orienta hacia el ente que uno es “siendo en el mundo”. El “yo” se refiere al ente al que “le cabe” el ser del ente que él “es”. El “yo” vehicula la “cura”, el “cuidado de sí” (*Sorge*), ya que el “yo” se dice “yo” en virtud de que, en profundidad, no es “propiamente él mismo”. En efecto, la constitución ontológica del “sí mismo” no es reductible a una sustancia que llamamos “yo” ni a un *subjectum*, sino que necesita “comprenderse”. Pero, todavía, el “sí mismo” no es el fundamento constantemente “ante los ojos” de la “cura” (*Sorge*): “El ‘ser sí mismo’ sólo puede leerse existencialmente en el ‘poder ser sí mismo’ propio, es decir, en la propiedad del ser del ‘ser ahí’ como cura. Sólo ella aclara la constancia del ‘sí mismo’ en el sentido del ‘haber ganado un estado’. La constancia del ‘sí mismo’ en el doble sentido de la constante firmeza de un estado es la posibilidad propia contraria al ‘estado de ser no en sí mismo’ de la caída no resuelta. El ‘estado de ser en sí mismo’ no significa existencialmente otra cosa que el ‘precursor estado de resuelto’. La estructura ontológica de este estado desemboza la existencialidad del ‘ser sí mismo’ del ‘sí mismo’”²⁷⁷.

Ricoeur retoma esta concepción del “sí mismo” como “cura” (*Sorge*) y la reformula mediante la noción de “mantenimiento de sí” contenida en el concepto de ipseidad. A su vez, continúa la distinción heideggeriana entre el modo de ser del *Dasein* y el modo de ser de los entes “ante los ojos” mediante los términos de ipseidad y de mismidad, respectivamente. Dentro de este marco, el “sí mismo” como modo de ser del *Dasein*, que “sólo existe cuando se comprende”, exige un análisis ontológico, que

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 349-350.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 349.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 350.

Heidegger llama “analítica del *Dasein*” y que Ricoeur rechaza en su aspecto metodológico, puesto que, como ya dijimos, plantea la necesidad de una vía larga para ofrecer una respuesta a la pregunta “¿quién?”.

Un punto de apoyo fundamental para su empresa son los trabajos de Hannah Arendt en relación con las actividades principales de la *vita activa*, esto es la “acción”, como diferente del trabajo y la labor. Recordemos que, en *La condición humana*, Arendt designa con la expresión *vita activa* a las actividades fundamentales desempeñadas por el hombre: la acción, el trabajo y la labor. En tanto que el trabajo es la actividad que le ofrece al hombre un mundo de cosas “artificial”, la labor le sirve para atender las necesidades básicas de la vida. Para Arendt, encarar la pregunta “¿quién?” permite acceder a la problemática propiamente humana del hombre, a su condición. Ahora bien, la pregunta por el “¿quién?” “singulariza” en el sentido de que se orienta hacia el ser único e irrepetible de cada uno. Gracias al discurso y a la acción, los hombres, aunque pertenecientes a una misma especie, se vuelven únicos e irrepetibles:

“Mediante la acción y el discurso los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento del quién en contradistinción al qué es alguien – sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe y oculta- está implícito en todo lo que alguien dice y hace”²⁷⁸.

Pero la acción y el discurso sólo tienen lugar en el seno de las relaciones intersubjetivas, donde el hombre exhibe su “quién” y lo inserta en la red de las relaciones humanas que lo precede existencialmente gracias a las acciones y los discursos de otros hombres. Es en esa red donde el hombre inscribe el relato de su propia vida, de la cual, sin embargo, no es autor en su totalidad. Como señala Arendt,

“Aunque todo el mundo comienza su vida insertándola en el mundo mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso,

²⁷⁸ Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993. p. 203.

*revelan un agente, pero este agente no es autor o productor.
Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la
palabra, o sea, su actor o paciente, pero nadie es su autor*”²⁷⁹.

Esta dimensión narrativa propuesta por el análisis de Arendt será retomada por Ricoeur a través de su concepto de identidad narrativa. De acuerdo con nuestro autor, determinar la identidad de un individuo o de una comunidad en cuestión significa dar una respuesta a la pregunta por el agente o el autor de la acción. Es decir que, a diferencia de Arendt, Ricoeur postula que, en principio, la pregunta por el “autor” puede ser, por lo menos, formulada. Más aún, se puede encontrar una respuesta mediante la enunciación de un nombre propio que se supone como permanente a lo largo del tiempo (el Cid Campeador, Isabel la Católica, etc.). Y es posible preguntar por el autor porque también es posible ofrecer una respuesta en términos narrativos: lo que se narra es la historia de la vida de aquel que llevó a cabo la acción. Esa identidad del quién es solamente narrativa. Así, sólo mediante el rodeo de la narración, como recurso para responder a la pregunta por el quién, el hombre se comprende a sí mismo y se constituye como tal.

El título de la obra culmen, *Sí mismo como otro*, significa más específicamente “sí mismo *en cuanto que* otro”. Desde esta perspectiva, la idea de que el “sí mismo” es concebido “en cuanto que” impide que el “sí” sea el fundamento para la respuesta a la pregunta “quién” y, más aún, implica que la “alteridad” es constitutiva de la ipseidad. A su vez, la alteridad se relaciona ontológicamente con la experiencia de pasividad propia de la acción humana (SA, 359-60).

La dialéctica de la ipseidad y de la alteridad, así como el concepto de pasividad, se encuentran en los análisis del sí mismo llevados a cabo por Ricoeur, tanto en lo que respecta a lo analítico-descriptivo, que incluye a lo público lingüístico del “discurso de la acción”, como a lo narrativo. En todos estos estudios del *Sí mismo como otro*, la alteridad aparece claramente ligada a la pasividad. Pero ya desde los primeros trabajos de Ricoeur, la pasividad aparecía bajo el signo de lo voluntario y lo involuntario que constituía, a su vez, una búsqueda de acceso a una experiencia integral del *Cogito*. En ese entonces, la idea sostenida por nuestro autor era la de que a la voluntad se le ofrecía la resistencia del cuerpo propio: el querer “padece” el cuerpo. Años más tarde, esta

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 208.

problemática de la resistencia es transferida al campo de la semántica: el cuerpo es un cuerpo entre los cuerpos que, además, es intransferible. En el estudio final, donde Ricoeur encara la ontología del sí mismo, hay una vuelta a la fenomenología husserliana con el fin de establecer las figuras que adquiere la alteridad en su relación dialéctica con la ipseidad.

En primer lugar, la carne es el órgano del querer y soporte del movimiento. La carne es ontológicamente anterior a la voluntad: “porque puedo, quiero”. No siendo objeto del querer, la carne funciona de mediadora entre el sí mismo y el mundo de acuerdo con los grados de la praxis. Una forma de experiencia de pasividad fundamental es la del “yo en tanto que carne”, concepción rescatada de la fenomenología husserliana:

“Yo en cuanto que carne, antes de la constitución del ‘alter ego’, es lo que la estrategia de la constitución intersubjetiva de la naturaleza exige pensar. (...) La carne se presenta así como el polo de referencia de todos los cuerpos que provienen de esta naturaleza propia. (...) Yo en cuanto que este hombre; ésta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier iniciativa. Alteridad significa aquí primordialidad respecto a cualquier intención. A partir de esta alteridad, yo puedo ‘reinar sobre’. Pero la primordialidad no es reino. La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras (Leistungen). (...) En una palabra, ella es el origen de toda «alteración de lo propio»” (SA, 359).

Subrayamos esta idea de la carne como origen a menudo inatendido de toda alteración de lo propio. Es desde esta radical “fisiología” desde la que debe entenderse toda posibilidad de alteridad concebida con la pretensión de mantener la noción de ipseidad activamente²⁸⁰.

²⁸⁰ Casarotti entiende la cuestión de la corporalidad a través de la espontaneidad y la motivación: “En este cruce recíproco entre la pura energía tendencial de la espontaneidad corporal y la especificación del objeto por la decisión, el besoin [necesidad] mismo se transmuta. Deja de ser «una ausencia y un impulso que brotan del cuerpo» para convertirse en «una llamada que viene de afuera, de un objeto conocido» (VI, 92). El ‘afecto activo’, al ser asumido por la decisión, reviste el objeto. Gracias a este revestimiento, el agente anticipa en el objeto la ausencia que experimenta y que lo impulsa [...]. El

En segundo lugar, está el problema de la intersubjetividad: cómo el otro distinto de sí afecta al *ipse*. En este punto interviene la dimensión ética en la dialéctica planteada, puesto que lo que se privilegia es la estima de sí y la convocatoria del otro a la justicia. A través de la comparación entre Husserl y Levinas, Ricoeur establece una complementariedad dialéctica entre el movimiento del Mismo hacia el Otro y del Otro hacia el Mismo. Por un lado, se produce lo que Ricoeur llama la “hipérbole” de la separación de lo Mismo. Esta hipóbole es “la práctica sistemática del *exceso* en la argumentación filosófica”. Desde este ángulo, lo Mismo, antes de la presencia del Otro, permanece separado, aislado. Por otro lado, se produce la “epifanía” de lo Otro. Es la voz del Otro, que me habla desde las alturas, la que me vuelve responsable de mis acciones y me impide la mala acción por el imperativo “No matarás”: “*A la hipóbole de la separación del lado de lo Mismo, responde la hipóbole de la epifanía, del lado del Otro. Epifanía dice otra cosa distinta que fenómeno. El «aparecer» del rostro se sustrae a la visión de las formas e incluso a la escucha sensible de las voces*” (SA, 375).

Finalmente, hallamos la experiencia más íntima de alteridad que es la experiencia de pasividad propia de la conciencia de sí. Por una parte, esta conciencia, en tanto que atestación, es susceptible de sospecha. Por lo tanto, hay que poder decir cómo es posible comprender, en términos heideggerianos, el “poder ser sí mismo” auténtico: solamente a partir de la voz de la conciencia y su capacidad de descubrimiento. Por otra parte, Ricoeur vuelve sobre la noción de “deuda” (*Schuld*) de Heidegger. En este sentido, la deuda también es un modo de ser del *Dasein*, según la cual oír la llamada del Otro es condición del comprenderse.

Tras este balance, hemos profundizado en una serie de presupuestos e indagaciones de Paul Ricoeur a propósito de la posibilidad de delimitar una hermenéutica de la acción desde una serie de mediaciones que han sido objeto de reflexión filosófica a lo largo de nuestra historia. El punto clave que hemos alcanzado es

objeto anticipado inclina y atrae a una voluntad que lo padece y que, al mismo tiempo, se deja solicitar activamente por él”, en Casarotti, E. *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*. Córdoba (Argentina): EDUCC, 2008. p. 250. Es de este modo como hemos de entender una ipseidad que alcanza un status activo en el mundo, el cual se nos muestra como abierto pero, a su vez, por mor de la cierta objetividad, se centra en objetos y situaciones particulares mediante la elección, lo que nos parece acorde a la propia noción de “carne” y sus implicaciones éticas en un mundo que a su vez es finito.

precisamente la noción de ipseidad desde una hermenéutica de la alteridad que atiende al mundo interpretando existencialmente, a la par que este mundo mantiene un polo de “objetividad” que debe entenderse según la interacción entre “textualidad” y “poder hacer”. En el último bloque pondremos en marcha este aparataje conceptual con la intención de indagar en una hermenéutica de la acción que sea capaz de concretarse en los planos moral y ético de un modo más conciso. Y todo ello sin olvidar en ningún momento la necesidad de entender tal proceso de análisis a través de la propia mediación hermenéutica de Ricoeur.

BLOQUE IV: NARRATIVIDAD Y ETHOS. HACIA UNA HERMENÉUTICA GLOBAL DE LA ACCIÓN

1. Primera etapa: hermenéutica de la acción y poética del sí-mismo. Primeros pasos para una definición de la identidad personal a partir de la noción de identidad narrativa

La teoría del ser humano como ser *actuante* y *sufriente* es un eje que engrana la “capa del discurso de la acción” (tanto analítica como hermenéuticamente considerada) y la “capa de la teoría moral”. Este concepto es síntesis de sus rodeos por la fenomenología de la acción (descripción) y por su teoría de la acción calificada éticamente (prescripción). Es, en definitiva, un ser humano *actuante* y *sufriente* el que deber ser construido en cuanto a su *identidad* (¿quién?) a través de sus diferentes modalidades de acción (hablar, actuar, narrar, ser responsable)²⁸¹.

La situación actual respecto de esta parte de la investigación –relaciones de la acción con la narrativa y la ética en Ricoeur- puede resumirse del siguiente modo: Ricoeur ha estado desde siempre en la órbita de una filosofía de la *praxis*, sea en los análisis descriptivos-fenomenológicos, sea en los reflexivos-hermenéuticos. No obstante, puede delimitarse claramente una filosofía de la acción *no cualificada* ética, política o jurídicamente, de otra filosofía que mantiene lazos con estas dimensiones o que es claramente una *filosofía del derecho* (*Amor y Justicia*), o que hace incursiones en ámbitos de la *política* y de lo *ideológico* (*Ideología y utopía*) o que es claramente una *filosofía moral* con fuerte apoyo hermenéutico-ontológico (*Sí mismo como otro, Caminos del reconocimiento*)²⁸².

²⁸¹ Frente a las consideraciones de la identidad como algo sustancial o formal, Paul Ricoeur afronta el problema de la identidad como una categoría de la práctica, aquella en la que la cohesión de una vida implica su mutabilidad, la de quien es tanto lector como escritor de su propio vivir, la de aquel que no cesa de ser refigurado. La identidad se asigna al sujeto del discurso y de la acción: es responsable. En efecto, consiste en la capacidad de devenir sujeto designándose, a pesar de ser un mero narrador, “*autor de sus palabras y de sus actos, un sujeto no sustancial ni inmutable, pero, sin embargo, responsable de su decir y de su hacer*”, Ricoeur, P. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Visión, 1997. p. 78.

²⁸² “Desde 1950 en que, con *Le volontaire et l'involontaire*, comienza la publicación de su proyectada *Filosofía de la Voluntad*, Ricoeur no ha dejado de atender al mundo de la *praxis*. Dentro del conjunto de su obra dedicado a la esfera de lo práctico, es posible distinguir una filosofía de la acción que se mueve en el plano de una acción que aún no ha sido cualificada ni ética, ni política, ni jurídicamente, pero que

En *Sí mismo como otro*²⁸³, Ricoeur retoma la teoría de la acción, la cual considera como una disciplina autónoma, ya que el actuar humano posee rasgos propios y el vínculo entre el actuar y su agente es específico del hombre. Tal autonomía de la teoría de la acción se ve reflejada en la unión –de carácter interdisciplinario- entre la filosofía analítica, la filosofía fenomenológica y la tradición hermenéutica. El objetivo era saber qué es aquello “*que especifica al sí, implicado en el poder-hacer, en la unión del actuar y del agente*” (SA, 106). Así, la teoría de la acción funciona a modo de propedéutica en lo que respecta a la problemática de la ipseidad. A su vez, la problemática del sí da lugar a transformaciones en el plano del actuar humano.

En el prólogo de *Sí mismo como otro*, el autor, al referirse al carácter fragmentario de los estudios que aparecen en esta obra, afirma que, sin embargo, va a asignar una unidad temática al actuar humano. Esta noción de acción se extiende –y se concretiza- sin cesar a lo largo de la misma, dando como resultado que la filosofía resultante pudiera ser llamada “filosofía práctica”. Si a esto le añadimos que dicha obra, en el *séptimo*, *octavo* y *noveno* estudios, establece lo que Ricoeur ha llamado su “pequeña ética”, podemos tener una imagen aproximada de la importancia que tiene la *dimensión ética* en la obra del autor y de su conexión con los conceptos de acción y de narración²⁸⁴.

Ahora bien, lo que ha quedado en suspenso en todos estos estudios (analíticos, fenomenológicos) es aquello que se refiere a la “dimensión temporal”, tanto en lo que respecta al sí como a la propia acción humana. Ricoeur reafirma el ineludible hecho de

mantiene estrechos vínculos con la ética y con las ciencias sociales”, en Martínez Sánchez, A. *Ricoeur (1913)*. Madrid: Del orto, 1999. pp. 43-44.

²⁸³ “*Tal filosofía de la acción no ha sido objeto de una elaboración sistemática; sin embargo, puede ser reconstruida siguiendo su pista en la travesía del pensamiento de Ricoeur. De hecho, una buena parte de su producción puede ser leída desde este punto de vista, recorriendo una senda que, iniciándose en *Le volontaire et l’involontaire*, nos lleve hasta *Sí mismo como otro* (cuya unidad temática -en un sentido analógico- la proporciona, como ya vimos, el actuar humano)*” (SA, 45).

²⁸⁴ “*El carácter fragmentario de nuestros estudios procede de la estructura analítico-reflexiva que impone a nuestra hermenéutica penosos rodeos, en los que vamos a adentrarnos desde el primer estudio. [...] En cambio, esta fragmentación no es tan grande como para que ninguna unidad temática la preserve de la diseminación que devolvería el discurso al silencio. En un sentido, se puede decir que el conjunto de estos estudios tienen por unidad temática el actuar humano, y que la noción de acción adquiere, a lo largo de los estudios, una extensión y una concreción que se acrecientan sin cesar. En este aspecto, la filosofía que se desprende de la obra merecería ser llamada filosofía práctica*” (SA, XXXII).

que la persona de la cual se hace referencia, esto es, el agente a partir del cual la acción se genera, posee un “historia”. Por otro lado, la filosofía del lenguaje no alude a las transformaciones que sufre un sujeto que puede designarse a sí mismo cuando significa el mundo: “*Así pues, no es sólo una dimensión importante entre otras, la que se ha omitido de esta forma, sino toda una problemática, a saber, la de la identidad personal, que sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana*” (SA, 107).

Con el tema de la acción calificada éticamente está relacionado también otro concepto ético fundamental: el concepto de *atestación*. La atestación es, simultáneamente, creer y confiar (*la créance et la fiance*) en el poder de *decir*, de *hacer*, de *ser sujeto de narración* y de *ser sujeto de responsabilidad*. La atestación culmina en el “ser responsable” y, desde allí, impera sobre las restantes capacidades que son necesarias para el “*homo capax*”. La *atestación* es la seguridad que posee el sujeto de ser *agente* y *paciente*²⁸⁵.

No obstante, como ya vimos en relación a las críticas de Ricouer a Strawson, la *semántica* de la acción, puramente *descriptiva*, es insuficiente para dar cuenta de todos los aspectos de la acción humana y, por este motivo, reclama la dimensión *ética*. La semántica de la acción y la ontología del acontecimiento, aunque por diferentes razones, ahogan una *adscripción* verdadera de la acción a su agente, sepultando el *ipse* en una ontología del “algo en general”. En este sentido afirma el autor que *adscribir* no es igual a *describir* y sugiere que ocurre así por cierta afinidad de la *adscripción* con el *prescribir*²⁸⁶.

²⁸⁵ “Y, si admitimos que la problemática del actuar constituye la unidad analógica en la que se agrupan todas nuestras investigaciones, la atestación puede definirse como la seguridad de ser uno mismo agente y paciente. Esta seguridad permanece como el último recurso contra toda sospecha; aunque siempre, en cierta forma, sea recibida de otro, permanece como atestación de sí. La atestación de sí es la que, en todos los niveles –lingüístico, prático, narrativo y prescriptivo–, preservará la pregunta ¿quién? de dejarse reemplazar por la pregunta ¿qué? o por la de ¿por qué?” (SA, XXXVI).

²⁸⁶ “La segunda dificultad concierne al estatuto de la *adscripción* en relación con la *descripción*. Si *adscribir* no es *describir*, ¿no se debe a cierta afinidad, que está por precisar, con *prescribir*? Pues bien, *prescribir* se aplica simultáneamente a los agentes y a las acciones. [...] De esta forma se determinan simultáneamente lo lícito y lo no-lícito por parte de las acciones, la reprobación y la alabanza por parte de los agentes. [...] Se puede llamar *imputación* al acto de considerar a un agente responsable de acciones estimadas lícitas o ilícitas. [...] Pero ¿qué significa capacidad de actuar? Aquí es donde surge la

La perspectiva que mejor cumple con los requisitos para abordar tal problemática es la de la teoría narrativa, teniendo en cuenta lo que ella aporta a la constitución del sí. En este sentido, la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad encontraría su punto de máxima evolución en la teoría narrativa. Además, tal teoría constituye un paso intermedio entre lo descriptivo de la acción, que Ricoeur ha venido tratando desde la filosofía analítica, la fenomenología y la tradición hermenéutica, y lo prescriptivo, que refiere a lo relacionado con lo ético de la acción, por cuanto que la teoría narrativa abarca un espacio más amplio que el de la semántica y la pragmática de las frases referentes a la acción y, de otro lado, las acciones que se estructuran en torno del relato poseen características que sólo pueden ser abordadas temáticamente en el terreno de la ética y de los valores.

§18 Mismidad e ipseidad: delimitación hermenéutica y fenomenológica de la cuestión

Ricoeur va a intentar la unión de la *teoría descriptiva de la acción* con la *cuestión de la ipseidad*. Una posición «entre» opciones que, en principio, parecen enfrentadas, superándolas después de conceder a cada una toda la riqueza de sentido que contengan. El autor toma la teoría descriptiva de la acción como “propedéutica” de la ipseidad. Esto supone ponerla al servicio de la construcción de la identidad del sujeto en todos sus estratos o dimensiones. ¿Qué es lo que “especifica al sí, implicado en el poder-hacer”? Ésa podría ser la cuestión tal como la plantea Ricoeur. Esta última cuestión, “la cuestión del sí”, va a imponerse o sobrepasar en interés a la filosofía analítica de la acción, provocando que el accionar humano resulte visto desde una nueva perspectiva y sea enriquecido con aspectos propiamente existenciales que afectan al sujeto en su vida social, ética y política²⁸⁷.

tercera aporía en la que parece enmarañarse nuestro concepto de adscripción. Decir que una acción depende de su agente equivale a decir que está en su poder” (SA, 88-91).

²⁸⁷ “Hemos creído conveniente requerir una nueva alianza entre la tradición analítica y la tradición fenomenológica y hermenéutica, teniendo en cuenta que el principal reto no era tanto el de saber lo que distingue a las acciones de los otros acontecimientos que ocurren en el mundo, cuanto lo que especifica al sí, implicado en el poder-hacer, en la unión del actuar y del agente. De este modo, liberada de su

Ahora bien, antes de abordar la problemática de las relaciones entre la identidad personal y la identidad narrativa, conviene dejar sentado cómo se constituye la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad en el interior de la identidad personal. Al respecto, Ricoeur enfatiza el hecho de que el desconocimiento por parte de la tradición de las diferencias entre la ipseidad y la mismidad ha llevado al fracaso de la problemática de la identidad personal, dejando a un lado la dimensión narrativa de la constitución del sí.

La identidad *idem* implica lo que Ricoeur denomina “*la permanencia en el tiempo*” (SA, 111). Desde la perspectiva de las teorías analíticas, hay tres significados referidos a la cuestión de la mismidad. Consideremos por el momento los dos primeros:

- 1) Por un lado, se postula la *identidad numérica*, donde la mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones. Una cosa es identificada y reidentificada *n* cantidad de veces.
- 2) Luego, la *identidad cualitativa* plantea una semejanza extrema que implica una operación de sustitución sin pérdida semántica: decimos de X y de Y que llevan el mismo coche, es decir, coches tan similares que resulta indiferente intercambiarlos.

Estas nociones de identidad provienen de las categorías kantianas de cantidad y de cualidad y son complementarias, ya que, por un lado, en tanto que el tiempo es el *a priori* que subyace a la serie de circunstancias de la misma cosa, la reidentificación de lo mismo puede producir dudas o conflictos. A su vez, desde la perspectiva temporal, la semejanza extrema entre dos o más circunstancias es un recurso para reafirmar la identidad numérica, como cuando se quiere reconocer que una persona es la misma y no otra. Sin embargo, estas nociones no son suficientes, precisamente por el hecho de que los acontecimientos son efímeros y “se pierden” en el transcurso del tiempo:

“No cuesta nada reconocer a alguien que no hace más que entrar y salir, aparecer, desaparecer y reaparecer; aún no está lejos la duda, en la medida en que se compara una percepción presente con un recuerdo reciente; la identificación de su

tutela inicial, la teoría de la acción asumía el papel de propedéutica en la cuestión de la ipseidad. Recíprocamente, la cuestión del sí, imponiéndose a la de la acción, suscita cambios considerables en el plano mismo del actuar humano” (SA, 106).

agresor por una víctima, entre una serie de sospechosos que le presentan, da a la duda una primera ocasión de insinuarse; crece la duda con la distancia del tiempo; así, un acusado presentado ante el tribunal puede discutir que sea el mismo que el que es inculcado” (SA, 110).

Las insuficiencias de ambas nociones, sobre todo en lo que concierne al paso del tiempo, repercuten en cuestiones éticas y jurídicas. Expresado de un modo kantiano, estas dos nociones de la identidad están excesivamente sujetas al orden teórico de la racionalidad, orden que no agota la experiencia global que sucede en todo reconocimiento. Estas faltas pueden ser compensadas mediante un tercer criterio, el criterio de la “*continuidad ininterrumpida*” entre el primero y último estado del desarrollo de un mismo individuo, como por ejemplo cuando consideramos el crecimiento o el envejecimiento. Es el caso de la actualización de las fotografías en los documentos de identidad: se van registrando los pequeños cambios sufridos por el mismo individuo. Pero el tiempo es estimado más bien en virtud de su desemejanza, no de su permanencia.

A estos tres criterios de identidad, Ricoeur opone el principio de “*permanencia en el tiempo*”, que regiría tanto sobre la *similitud* como sobre la *continuidad ininterrumpida*. Este principio se corresponde con la categoría kantiana de relación y descansa más bien sobre la idea de “estructura” que por sobre la de acontecimiento. Es la estructura y sus relaciones lo que permanece a lo largo del tiempo: “*Toda la problemática de la identidad personal va a girar en torno de esta búsqueda de un invariante relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo*” (SA, 112).

Ahora bien, Ricoeur se pregunta si es posible llevar adelante un estudio que implique la consideración de la ipseidad como una forma de permanencia en el tiempo, que sea a la vez irreductible a toda pregunta “¿qué?” y capaz de responder a la pregunta “¿quién soy?”²⁸⁸. El desafío sería llegar a establecer una ontología del sí que “supere” el esquema de la categoría de sustancia kantiana. El análisis comenzaría por tener en cuenta cómo, en el lenguaje común, el sujeto se designa a sí mismo de acuerdo con dos

²⁸⁸ “El rodeo por el ‘qué’ y el ‘cómo’, antes de volver al ‘quién’, es exigido... por el propio carácter reflexivo del sí, que, en el momento de la autodesignación, se reconoce a sí mismo”, en Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*, o. c., p. 125.

modelos de permanencia en el tiempo: el *carácter* y el *mantenimiento de la palabra dada*. De aquí Ricoeur plantea la siguiente hipótesis:

“La polaridad de estos dos modelos de permanencia de la persona es el resultado de que la permanencia del carácter expresa la casi completa ocultación mutua de la problemática del idem y de la del ipse, mientras que la fidelidad a sí en el mantener la palabra dada marca la distancia extrema entre la permanencia del sí y la del mismo, atestiguando, por tanto, plenamente la mutua irreductibilidad de las dos problemáticas” (SA, 112-3).

Así, en tanto que la mismidad referiría únicamente al “qué”, la ipseidad señalaría al “quién”. Por otro lado, nuestro autor insiste en que la existencia de tal polaridad puede orientarnos en la constatación de que hay una identidad narrativa en la configuración del concepto de identidad personal. Esta identidad narrativa funcionaría como mediadora entre el carácter y el mantenimiento de sí²⁸⁹.

Para Ricoeur, el carácter es *“el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo (...) Acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. De aquí que designe de forma emblemática la mismidad de la persona”* (SA, 113), compendiando *“la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y finalmente la permanencia en el tiempo que define la mismidad”* (SA, 114).

Al igual que en sus estudios anteriores (*Lo voluntario y lo involuntario, Finitud y Culpabilidad*), Ricoeur cuestiona la idea de “inmutabilidad” del carácter. Más bien lo considera como “adquirido” a partir de una “sedimentación” de cambios experimentados por la persona a lo largo del tiempo, que son percibidos como inmutables. La consideración del carácter como un conjunto de “disposiciones adquiridas” y duraderas por las cuales reconocemos a una persona nos introduce en el problema que constituye el no poder discernir entre la ipseidad y mismidad.

²⁸⁹ El primer Heidegger formuló esos mismos polos en términos de la permanencia sustancial y la permanencia del mantenimiento del sí mismo existente. La ipseidad depende, según Heidegger, de los existenciales.

La idea de “*disposición adquirida*” se relaciona con la de “costumbre” y ambas, a su vez, implican una pertenencia del carácter a la dimensión temporal. El efecto, pensar en una costumbre es concebir una historia del carácter, “*pero es una historia en la que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación que la ha precedido*” (SA, 116). Así, la mismidad recubre la ipseidad gracias a la sedimentación experimentada en la conformación del carácter del individuo. Sin embargo, “mi carácter soy yo”, esto es, supone *ipse*, pero un *ipse* que se presenta o se enuncia como un *idem*. Cada costumbre, entonces, es un rasgo de carácter de una persona por el cual se la puede identificar como la misma.

Por otro lado, la idea de costumbre o de disposición adquirida puede asociarse con el conjunto de lo que Ricoeur llama las “*identificaciones adquiridas*”. Más específicamente, Ricoeur se refiere al proceso de conformación de la identidad de una comunidad, constituida por “*identificaciones-con valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que la persona, la comunidad, se reconocen. El reconocerse-dentro-de contribuye al reconocerse-en...*” (SA, 116). En efecto, cada miembro de la comunidad, asume como propios tales valores y normas que provienen de afuera del sí, pero que intervienen en la propia conformación del sí mismo: sin la intervención de la alteridad en el proceso de constitución de la identidad, el sí no sería lo que es. Nuevamente, el *idem* y el *ipse* se superponen en la constitución de la persona. Conviene recordar, tal y como expresamos en el segundo bloque de nuestra investigación, que ya el carácter posee esa dualidad ontológica entre apertura (finita) y “*cerrazón*” inherente a esa misma finitud del hombre, lo que arroja una nueva luz sobre la cuestión de la adscripción en tanto que muestra un plus más allá de la mera descripción, y por tanto, complementa la cuestión del reconocimiento desde el punto de vista de la ipseidad.

De este modo, se puede afirmar que en el proceso de constitución del carácter se da una *dialéctica de innovación y de sedimentación*: aquellos elementos nuevos (alteridad) pasan a formar parte de las costumbres propias de un individuo o de una comunidad. De aquí que el carácter tenga una historia y que solape una dimensión narrativa que, una vez evidenciada, sea capaz de desplegar aquello que ha sido ocultado por la sedimentación. Ricoeur se adelanta aquí a un tema que trataremos al final de nuestro trabajo: la memoria y el olvido. En el proceso de constitución de la “*peligrosamente*” llamada “*identidad nacional*”, la sedimentación de los elementos innovadores convertidos en costumbres actúa conjuntamente con el olvido de la

sedimentación misma y la construcción de memoria a través del mantenimiento de las tradiciones. En este sentido, la narración cumple un papel importante para desenmascarar estos procesos ocultos. Así, tanto en la constitución del carácter individual como del grupal, *“será tarea de una reflexión sobre la identidad narrativa sopesar los rasgos inmutables que ésta debe al anclaje de la historia de una vida en un carácter, y los que tienden a disociar la identidad del sí de la mismidad del carácter”* (SA, 118).

En el otro modelo de permanencia en el tiempo, el del *mantenimiento de la palabra dada* por obra de la fidelidad, el “mantenerse a sí” subsume solamente la dimensión del “quién”:

“Veo en este mantenimiento la figura emblemática de una identidad polarmente opuesta a la del carácter. El mantenimiento de la palabra expresa un mantenimiento del sí mismo que no se puede inscribir, como el carácter, en la dimensión de algo en general, sino únicamente en la del ¿quién?” (SA, 119).

Ricoeur se detiene especialmente en el cumplimiento de la “promesa” como caso emblemático de la permanencia en el tiempo, lo que introduce la dimensión ética, que trataremos más adelante. En efecto, la enunciación de la promesa nos coloca en la obligación de “desafiar” al tiempo, ya que implica un modo de “resistencia” al cambio: aunque cambie de parecer, me obligo a mí mismo a mantenerme en mi decisión de cumplir con aquello que he prometido²⁹⁰.

De ese modo, la promesa encuentra su justificación en una decisión ética que coloca al sujeto tanto en la obligación para con el lenguaje como para con el reconocimiento de la existencia del otro. En este sentido, la promesa respeta al lenguaje como institución a la vez que renueva la confianza entre los individuos pertenecientes a la misma comunidad. La promesa, entonces, interrumpe el proceso de sedimentación y los efectos del olvido. De aquí que este tipo de permanencia en el tiempo sea opuesto al

²⁹⁰ “En este caso, la responsabilidad es el punto de convergencia de los dos discursos: consiste en asignar la acción a un autor, lo que puede ser comprendido en el marco de una fenomenología lingüística, a lo que se añade una promesa en primera persona mediante la cual el sujeto ético se hace cargo de las consecuencias de su acción” (DA, 25-26).

tipo de permanencia del carácter y, por ende, ya no se puedan confundir ipseidad y mismidad. Es el yo en tanto tal el que se compromete mediante el acto de permanecer fiel a la palabra dada²⁹¹.

La no coincidencia entre dos modelos de permanencia en el tiempo (la permanencia del carácter y el mantenimiento de la palabra dada) abre, según Ricoeur, un “*intervalo de sentido*” que debe ser llenado en el plano temporal. Más precisamente, Ricoeur busca una noción que funcione a modo de mediación entre ambos polos²⁹². Esta mediación, ubicada en el intervalo de sentido, sería la *identidad narrativa*, que va a “*oscilar entre dos límites, un límite inferior, donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del idem y del ipse, y un límite superior, en el que el ipse plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del idem*” (SA, 120).

Ahora bien, antes de encarar el estudio de cómo la identidad narrativa es constitutiva de la identidad personal y del sí mismo, Ricoeur enfrenta el problema de las paradojas de la identidad personal generadas por la tradición filosófica. Así, la filosofía analítica ha distinguido dos modelos de identidad, ambos prescindentes de la mediación narrativa. Ricoeur toma particularmente los casos de Locke²⁹³ y Hume.

²⁹¹ Hemos pasado así del discurso *descriptivo* al discurso *prescriptivo*. A este respecto, podemos afirmar que el autor supera la *falacia naturalista* de Hume encontrando un paso desde el “ser” al “deber-ser”. Sin embargo, este paso no lo va a realizar sin el concurso de la *narración* que configura la identidad. Como afirma Ricoeur, responder a la pregunta ¿quién? sólo es posible narrando la historia de una vida; este discurso ya no procede mediante distinciones y diferencias, sino que es propiamente *prescriptivo* y constitutivo del sentido mismo de la acción, engendrando un nuevo sentido. El discurso de la fenomenología lingüística es puramente *descriptivo* y es un discurso que no se basta a sí mismo. Necesita, para tener sentido, por una parte, de los motivos/causas y del sentido/fuerza de lo que aparece en él y, por otra, del sentido que le proporciona el mundo de lo normativo, de la *moral* y del *derecho*.

²⁹² Sin embargo, aunque estos dos modos de permanencia en el tiempo son irreductibles entre sí, no debemos oponer mismidad e ipseidad como si la mismidad correspondiera a la pregunta ¿qué? y la ipseidad a la pregunta ¿quién?, ya que no podemos preguntar ¿quién soy? sin preguntar ¿qué soy? Como señalará el mismo Ricoeur, no hay oposición sino dialéctica entre mismidad e ipseidad como algo inherente a la constitución ontológica de la persona. Cfr. Ricoeur, P. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. París: Le Seuil, 1992. p. 218.

²⁹³ “La operación narrativa implica un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad. El paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad personal se realiza cuando pasamos de la acción al personaje. Es personaje el que hace la acción en el relato. Por tanto, también la categoría del

Locke ha establecido una ecuación entre identidad personal y memoria. La identidad es el resultado de una comparación, donde lo que se compara es la cosa consigo misma. De allí que lo que se está considerando sea la identidad como mismidad. Pero Locke no olvida la dimensión temporal, ya que cuando considera la coincidencia instantánea de una cosa consigo misma y que se mantiene a través del tiempo, no está hablando de otra cosa que lo que Ricoeur entiende por ipseidad. Sin embargo, afirma Ricoeur, en el análisis de casos llevado a cabo por Locke lo que se privilegia es el “qué”, la mismidad, puesto que lo que importa es el mantenimiento de la estructura. Además, cuando el filósofo inglés analiza el problema de la identidad personal específicamente,

“Asigna a la reflexión instantánea la «mismidad consigo misma» alegada por la definición general. Queda sólo por extender el privilegio de la reflexión del instante a la duración; basta considerar la memoria como la expansión retrospectiva de la reflexión tan lejos como pueda extenderse en el pasado; gracias a esta mutación de la reflexión en memoria, puede decirse que la «mismidad consigo misma» se extiende a través del tiempo” (SA, 121).

Según Ricoeur, la introducción del concepto de reflexión instantánea y sus vínculos con la noción de memoria dan lugar a una transformación radical en la consideración de la “mismidad consigo misma”, por cuanto que la ipseidad sustituye a la mismidad. Es el sí capaz de reflexionar y de extender esa reflexión hacia el pasado en virtud de su memoria. Con Locke, entonces, nace el criterio de “identidad psíquica”, al que Ricoeur opone el criterio de “identidad corporal”, que en el filósofo inglés se ajustaba más a su idea de “mismidad consigo misma”. Pero ¿qué sucede con esa identidad cuando se encuentra “suspendida” del testimonio de su mismidad que le ofrece la memoria? Surgen, ineludiblemente, las aporías: *“aporías psicológicas sobre los límites, las intermitencias (durante el sueño, por ejemplo), los fallos de memoria, y también aporías más propiamente ontológicas: más que decir que la persona existe en cuanto que recuerda, ¿no es más plausible, pregunta J. Butler, asignar la continuidad de la memoria a la existencia continua de un alma sustancial?” (SA, 122).*

personaje es una categoría y su función en el relato concierne a la misma inteligencia narrativa que la propia trama” (SA, 141).

De otro lado está Hume, quien introduce la sospecha acerca del sí. Para él, el único modelo de identidad posible es la mismidad, que organiza de acuerdo con grados. Ahora bien, como cada idea debe tener una impresión respectiva, resulta que la idea del sí, al no tener una impresión que le corresponda, es meramente una ilusión. Pero ¿cómo es posible que se considere al sí como una continuidad ininterrumpida? En virtud de la imaginación y de la creencia. Mientras que la imaginación permite transformar lo diverso en idéntico, la creencia oficia de unión entre los déficits que deja la impresión. Para explicar cómo se produce este proceso al interior de la conciencia, Hume recurre a la metáfora de la república: *“La unidad de la personalidad puede asimilarse a la de una república o de una Commonwealth cuyos miembros cambian continuamente mientras permanecen los vínculos de asociación”* (SA, 124).

Ahora bien, en este caso la aporía resulta del ineludible hecho de que, en su razonamiento, Hume presupone un sí mismo que, supuestamente, no buscaba. Al buscar en el interior de sí mismo una impresión que dé cuenta del sí mismo, Hume no hace otra cosa que dar por sentada la existencia del sí mismo del cual no puede dar cuenta.

Para superar estas aporías, Ricoeur centrará su atención en el concepto de “creencias” vinculado al de identidad personal, tomando en consideración el libro de Parfit, *Reason and Persons*²⁹⁴. Previamente, realiza dos observaciones. Ricoeur no aplica el criterio psicológico a la ipseidad y el criterio corporal a la mismidad. Por un lado, el criterio psicológico no es reductible a la memoria; por otro, el criterio corporal se aplica al problema de la ipseidad, ya que el hecho de que el cuerpo pertenezca a un sí mismo es la mayor prueba de que la ipseidad no es reductible a la mismidad. En lo que

²⁹⁴ Parfit pretende responder con su libro a las siguientes cuestiones: ¿qué razones hay para el egoísmo o el altruismo?, ¿es la teoría del autointerés totalmente racional?, ¿existen razones para favorecer los intereses de los otros tanto como los míos? Pero, para responder, se ve obligado a definir antes qué son las personas, o si hay algo con lo que se pueda identificar a alguien y distinguirlo así de otro. Las hipótesis se presentan entonces de este modo: si cada persona consiste en una identidad personal, propia, única, intransferible, entonces tendría sentido preferirse uno mismo antes que a los demás (teoría del autointerés) o en cualquier caso, preferir a algunas personas concretas, favoreciéndolas del modo que sea. Pero si, por el contrario, no se encontrase dicha identidad personal, entonces habría que concluir que no hay razones para favorecer a unos más que a otros, a mí mismo más que a los demás. La conclusión será que la identidad personal consiste en una creencia, a la que damos el nombre de yo, lo cual le lleva a sostener que la teoría del autointerés no es racional y que, en cambio, tenemos verdaderas razones para una moral utilitarista donde el criterio último de actuación sería evitar el malestar de cualquier persona, sea quien sea. El problema moral desaparece, porque la identidad personal no es nada.

al cuerpo respecta, *“no es su mismidad la que constituye su ipseidad, sino su pertenencia a alguien capaz de designarse a sí mismo como el que tiene su cuerpo”* (SA, 125). Luego, en referencia al uso mismo del concepto de “criterio”, Ricoeur tiene sus reservas. Mientras que la mismidad puede ser sometida a pruebas de verdad o falsedad, no se puede establecer otro tanto con la ipseidad. La ipseidad y la memoria no se vincularían tanto con la verificabilidad de su existencia como con lo que Ricoeur llama la “atestación” o “atestiguación”, concepto del que trataremos en profundidad en páginas venideras.

De acuerdo con Parfit, las creencias que subyacen en el uso de los criterios de identidad personal son de tres tipos:

- 1) se debe entender por identidad la existencia separada de un núcleo de permanencia;
- 2) la convicción de que puede darse siempre una respuesta determinada sobre la existencia de tal permanencia;
- 3) la cuestión de la identidad es importante para que la persona pueda reivindicar el estatuto de sujeto moral.

Parfit se propone refutar estas creencias a través de una serie de tesis. En primer lugar, la creencia debe ser formulada en términos que no le son propios. Así, postula la tesis reduccionista, según la cual la identidad a través del tiempo consiste en cierto encadenamiento de acontecimientos (en el sentido neutro e impersonal) que pueden ser de naturaleza física o psíquica. Así, la tesis postula que la existencia de una persona está constituida por la existencia de un cerebro y por el encadenamiento de acontecimientos físicos y psíquicos que se unen entre sí. Por lo tanto, la identidad es un “hecho separado suplementario”, por cuanto que es diferente de su cerebro y de su vivencia psíquica, de su continuidad física y psíquica. En síntesis, la identidad no sería otra cosa que una especie de “constructo” (en nuestras palabras) agregado a ese cerebro y a esa cadena de acontecimientos.

Ahora bien, Ricoeur señala que lo que Parfit en realidad lleva a cabo es una búsqueda de establecer la identidad personal sobre la base de la mismidad, de modo que, al igual que Hume, no estaría presuponiendo el sí que se supone no busca. Una vez más, el problema radica en el hecho de que Parfit, al igual que otros teóricos que han tratado el tema de la identidad personal, no ha sabido distinguir entre la identidad *ipse* y

la identidad *idem*, que acarrear diferentes tipos de problemáticas. De aquí que considere como superficial el carácter de “mío” en relación con el acontecimiento: se esquivo la problemática de la posesión por parte de “alguien” de su cuerpo y de su vivencia. Así, la tesis reduccionista reduce tanto la calidad de *mío* de la vivencia psíquica como el cuerpo propio. Como el acontecimiento es impersonal, el cuerpo propio también lo es. La tesis reduccionista no se opone al cartesianismo (del cual se deriva la tesis no reduccionista) en relación con el dualismo entre sustancia espiritual y sustancia corporal. Lo relevante es la diferenciación que Parfit establece entre la pertenencia *mía* y la descripción impersonal:

*“En la medida en que el cuerpo propio constituye uno de los componentes de la calidad de *mío*, la confrontación más radical debe cotejar las dos perspectivas sobre el cuerpo, el cuerpo como *mío* y el cuerpo como un cuerpo entre los cuerpos. La tesis reduccionista, en este sentido, señala la reducción del cuerpo propio al cuerpo cualquiera”* (SA, 129).

De aquí que Parfit considere al cerebro (presupuesta sede de la conciencia) como desprovisto de estatuto fenomenológico. En efecto, yo no siento el cerebro, pero siento los pies. Por lo tanto, mientras puedo decir “mis pies”, “mi cerebro” carece de sentido. Por su posición dentro del cuerpo, se trata de una “interioridad no vivida”.

Por otro lado, en lo que a fenómenos psíquicos se refiere, Parfit insiste en la diferencia entre la pertenencia *mía* y la descripción impersonal. De esta manera, la continuidad “mnémica” puede ser definida sin necesidad de acudir al concepto de posesión. Desde esta perspectiva, la memoria no es otra cosa que una huella mnémica o cerebral. Gracias al encadenamiento causal entre la experiencia pasada y la experiencia presente, es posible la presencia de estas huellas cerebrales que entendemos por memoria.

En segundo lugar, Parfit ataca la creencia de que la identidad siempre se puede determinar. Pero, el poder establecer la identidad como algo estable en realidad deriva del hecho de que aquellos casos que se apartan de lo normal (*puzzling cases*, “casos paradójicos”) pueden ser considerados como determinables. Ahora bien, los *puzzling cases* provistos por la literatura —en particular, la ciencia ficción²⁹⁵— requieren,

²⁹⁵ El predecesor de estos autores en el uso de los *thought-experiments* o *puzzling cases* es John Locke, el

obviamente, del recurso a la imaginación: estos casos tienen la peculiaridad de paralizar la reflexión de modo que pensemos que el problema de la identidad es el lugar por excelencia de las aporías. Pero, advierte Ricoeur, no se debe olvidar que los *puzzling cases* seleccionados por Parfit están regidos por la tesis reduccionista. Por lo tanto, constituyen casos “concebibles” en teoría, aunque en la práctica no puedan llevarse a cabo –al menos, en el estadio actual del avance tecnológico, como por ejemplo el trasplante de cerebros-, en virtud de que toman como punto de partida el supuesto de que el cerebro “es” la persona:

“Es en este punto donde ejerce su control la tesis reduccionista; en una ontología del acontecimiento y en una epistemología de la descripción impersonal de los encadenamientos portadores de la identidad, el lugar privilegiado de las circunstancias en las que la persona es mencionada, sin que su existencia distinta sea reivindicada explícitamente, es el cerebro. Está claro que las ficciones de Parfit, a diferencia de las ficciones literarias de las que hablaremos más adelante, se refieren a entidades que incumben al registro de lo manipulable de donde el problema de la ipseidad ha sido eliminado por principio” (SA, 133).

Así, la paradoja que plantean los *puzzling cases* no pertenece al orden la ipseidad, sino al de la mismidad. En el caso de la teletransportación, que duplica la cantidad de individuos, que implica la separación del cerebro del cuerpo, el problema es indecidible, ya que ninguna de las siguientes soluciones es plausible: a) no existe nadie que sea el mismo que yo; b) yo soy el mismo que uno de los dos individuos surgidos de

cual usa “una serie de extravagantes experimentos de pensamiento, por ejemplo una misma conciencia habitando cuerpos diferentes, o dos conciencias compartiendo el mismo, o cuerpos intercambiando conciencias, que dan pie para las especulaciones de Parfit”, Taylor, Ch. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 188. Pondremos como ejemplo el experimento mental más famoso de Parfit: “Aquí en la Tierra, entro en el teletransportador. Al presionar un botón una máquina destruye mi cuerpo, mientras graba el estado exacto de todas mis células. Se manda la información a Marte, vía radio, donde otra máquina realiza una copia perfecta de mi cuerpo, a partir de materia orgánica. La persona que despierta en Marte cree recordar haber vivido mi vida hasta el momento en que yo apreté el botón y es, en cualquier otro sentido, tal y como soy yo”, en Parfit, D. *Personas, racionalidad y tiempo*. Madrid: Síntesis, 2004. p. 44.

la experimentación; c) yo soy el mismo que los dos individuos. La paradoja resultaría, entonces, de la disociación entre lo psicológico y lo corporal, por un lado, y el sentimiento de pertenencia, por otro, que en la vida cotidiana consideramos como indisociables.

Finalmente, Parfit ataca la creencia generalizada de que la identidad es algo importante²⁹⁶. De hecho, si los *puzzling cases* desafían la inteligencia y perturban la confianza en la propia identidad como algo unívoco es precisamente porque el juicio de identidad es algo ineludiblemente importante. Aquí interviene la dimensión ética que una consideración sobre la identidad personal no puede dejar de lado. Para Parfit, que intenta combatir la versión más extrema de la “teoría del interés propio”, para dirimir el debate entre egoísmo y altruismo es necesario primeramente definir qué tipo de entidades son las personas. A fin de que pueda llevarse a cabo una elección ética, se deben disolver las falsas creencias acerca del estatuto ontológico de las personas. Pero, se pregunta Ricoeur, ¿a qué falsa creencia de identidad hay que renunciar? Es evidente, para nuestro autor, que lo que Parfit está llevando a cabo, sin saberlo, es una búsqueda de la ipseidad a través de la mismidad. El problema estriba en que la teoría moral de signo budista adoptada por Parfit no diferencia entre la mismidad y la calidad de mío, de modo que parte del supuesto que precisamente quiere combatir.

Más significativo aún, Ricoeur señala el hecho de que no es posible plantear la pregunta acerca de “lo que” importa si no se pudiera preguntar “a quién” importa aquello por lo que se pregunta. Es decir, el supuesto de la ipseidad subyace al de la mismidad. En efecto, si, como propone Parfit, se debe practicar el “desapego” en lugar del “cuidado” de sí, lo cual implica que la “propia” identidad ya carece de importancia y se disuelve en lo “impersonal” del acontecimiento”, esto es, “*si mi identidad perdiese toda importancia por todos los conceptos, ¿no se volvería también la del otro ‘sin importancia’?*” (SA, 137).

²⁹⁶ “The main conclusion to be drawn is that personal identity is not what matters”, en Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984. p. 255. Esta es la tesis más radical de la postura reduccionista, porque sustrae al concepto de identidad personal el significado profundo que para nosotros tiene. Lo que nos importaría, según Parfit, es que continúe la corriente de pensamiento y/o el cuerpo que ahora percibimos como nuestros. Ser yo o no ser yo no supone otra cosa que dicha continuidad o su interrupción.

Al estudiar el papel mediador de la identidad narrativa entre el momento descriptivo y el momento prescriptivo de la constitución del sí mismo, así como su función en la configuración de la identidad personal, Ricoeur se propone dos objetivos fundamentales:

- 1) llevar a su máxima expresión la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad contenida en el concepto de identidad narrativa;
- 2) dar un cierre al estudio del sí narrado al explorar las mediaciones operadas por la teoría narrativa entre la teoría de la acción y la teoría moral. Dos serán los caminos para llevar adelante este estudio:
 - a) especular sobre el alcance de la función narrativa en el campo práctico: ¿la acción descrita puede igualarse con la acción narrada?;
 - b) examinar cómo el relato, que nunca es neutro en lo que respecta al campo de lo ético, constituye el “primer laboratorio” del juicio moral.

Al analizar cómo se expresa la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad en la identidad narrativa, Ricoeur retoma de *Tiempo y narración* la idea de que el modelo de enlace entre los acontecimientos que se constituyen a partir de la construcción de la trama da lugar a la integración entre permanencia en el tiempo y diversidad, variabilidad, discontinuidad, inestabilidad, tomando como parámetro la relación entre identidad y mismidad. En segundo lugar, el concepto de “construcción de la trama”, transpuesto desde la acción a los personajes del relato, genera, a su vez, una dialéctica del personaje: la dialéctica de la mismidad y la ipseidad.

Para encarar el estudio del “modelo” de enlace o conexión de acontecimientos, Ricoeur retoma el concepto diltheyano de “conexión de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*), que es equivalente al de “historia de una vida”. Más precisamente, la teoría narrativa de la identidad personal presentada por Ricoeur, donde la identidad es “la identidad del personaje”, se orienta a la “precomprensión” del significado histórico de tal conexión. En efecto, la identidad del personaje sólo puede construirse entrelazada con la trama del relato; no puede conformarse de manera aislada.

Ya en *Tiempo y narración*, Ricoeur, retomando la *Poética* de Aristóteles, define a la identidad narrativa como “la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta

identidad” (SA, 139)²⁹⁷. A esta concepción llega Ricoeur al considerar la “concordancia” como “disposición de los hechos” o, en términos aristotélicos, como *mythos*: “La definición del *mythos* como disposición de los hechos subraya, en primer lugar, la concordancia”²⁹⁸. A su vez, ya en el examen llevado a cabo por Aristóteles acerca del *mythos* trágico, se incluye el elemento discordante, por lo que Ricoeur agrega esta concepción a su propia noción de identidad narrativa: “Por discordancia entiendo los trastrocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal” (SA, 139-40).

Más particularmente, la “concordancia discordante” se refleja –sobre todo en la tragedia- en la noción de “cambio”:

*“En la tragedia, el cambio se hace de la dicha al infortunio, pero su dirección puede ser inversa: la tragedia no explota este recurso debido, sin duda, al papel de los incidentes de temor y de compasión. Este cambio adquiere temporalidad y regula la extensión de la obra. El arte de componer consiste en mostrar concordante esta discordancia: el ‘uno a causa (dia) del otro’ prevalece sobre el ‘uno después (meta) del otro’ (52a, 18-22)”*²⁹⁹.

En este sentido, cabe aclarar que Ricoeur considera a la composición como un proceso que consiste en la mediación entre concordancia y discordancia y al que denomina “configuración”. Así, la “concordancia discordante” no es otra cosa que una especie de “*síntesis de lo heterogéneo*” (SA, 140). Esta síntesis de lo heterogéneo, como bien resume Casarotti, tiene en cuenta tres mediaciones que se dan en el desarrollo esencial de la narración (que no es sino la intriga): 1) la intriga media entre los incidentes *múltiples y dispersos* y la historia *una*; 2) enlaza factores como agentes,

²⁹⁷ Así resume Ricoeur el concepto de “concordancia discordante” a la luz de la noción de identidad narrativa. En efecto, según Ricoeur: a) la identidad se construye en un proceso de *narrar* nuestra vida; b) narrar una vida es narrar sus *acciones y pasiones*; c) en las acciones existe una dimensión ética expresable por medio de *alabanzas y censuras*, teniendo por este motivo la interpretación de los sueños –y por ende la de la cultura que se deriva de ella – una *dimensión* importante de *eticidad* y ésta, inevitablemente, afectará a la felicidad o desgracia del ser humano en relación con los demás.

²⁹⁸ Ricoeur, P. *Tiempo y narración I*. México: Siglo XXI, 1995. p. 92.

²⁹⁹ *Ibid.* p. 99.

fines, medios, circunstancias, etc.; 3) articula el tiempo incidental y el tiempo vivencial³⁰⁰.

Ahora bien, no debemos olvidar que solamente en la composición artística la concordancia “regula” a la discordancia: “*Es en la vida donde lo discordante destruye la concordancia, no en el arte trágico*”³⁰¹. Por esta razón, la temporalidad, entendida cronológicamente, esto es, en sentido lineal, puede ser trastrocada en el relato e incluso abolida.

Por otro lado, es en la noción de “acontecimiento narrativo”³⁰² donde Ricoeur encuentra el elemento que le permitirá erigir su postulación de una identidad personal sobre la base del modelo de la identidad narrativa, por cuanto que, a diferencia de lo planteado por la filosofía analítica –particularmente las formulaciones que parten de un modelo causal, para las cuales el acontecimiento y la ocurrencia son equivalentes y de carácter “impersonal” y “contingente”-, el acontecimiento narrativo se entrelaza con la construcción misma de la trama: “*El acontecimiento narrativo es definido por su relación con la operación misma de configuración; participa de la estructura inestable de concordancia discordante característica de la propia trama; es fuente de discordancia, en cuanto que surge, y fuente de concordancia, en cuanto que hace avanzar la historia*” (SA, 140).

Así, pues, el concepto de “concordancia discordante” le permite a Ricoeur entender que la narración es un proceso de síntesis de lo heterogéneo que subsume una noción de “identidad dinámica” que puede volver complementarias aquellas categorías que Locke oponía: la identidad y la diversidad.

Ricoeur considera que el personaje es una “categoría narrativa”, ya que es él quien lleva a cabo la acción en el relato. ¿En qué medida la categoría narrativa de personaje influye sobre la concepción de la identidad personal? Según Ricoeur, sólo se puede comprender la identidad del personaje si se le aplica la operación de construcción

³⁰⁰ Cfr. Casarotti, E. *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*, o. c., p. 357.

³⁰¹ Ricoeur, P. *Tiempo y narración I*, o. c., p. 99.

³⁰² Se pueden encontrar aportes para la cuestión del acontecimiento en el trabajo del autor “*Événement et sens*”, en *L'Événement en perspective. (Raisons pratiques, épistémologie, sociologie, théorie social)*, París, 1991. p. 41-56. En este trabajo, Ricoeur dice que el tema del acontecimiento fue percibido por él primeramente como una idea musical, bajo la forma de un ritmo en tres tiempos.

de la trama que anteriormente se había adjudicado a la acción narrada. En otras palabras, el personaje es “*puesto en trama*” (SA, 142).

En su *Poética*, Aristóteles considera a la acción y el personaje como correlativos, donde el último se subordinaba a la primera. Desde la perspectiva estructuralista, Propp establece, por un lado, los segmentos recurrentes de la acción, y por el otro, una tipología de las funciones de los personajes sobre la base de su recurrencia. Para Ricoeur, no se puede establecer una separación entre la acción y el personaje, ya que ambos participan del proceso de “configuración” de la trama: “*Planteo la cuestión de saber si toda construcción de la trama no procede de una génesis mutua entre el desarrollo de un carácter y el de una historia narrada*” (SA, 143). Así lo demuestran los estudios de Bremond y Greimas. Para el primero, es en la “secuencia elemental” donde se componen las funciones sobre la base del par sujeto-persona y predicado-proceso. Dentro de este encuadre, la dicotomía principal es la de los agentes que inician los procesos y los pacientes que son afectados por tales procesos. La teoría de Bremond³⁰³ sirve, de algún modo, de punto de apoyo, por lo menos en lo que respecta al plano de partida, para la reflexión de dos temas éticos que preocupan a Ricoeur y que desarrollaremos más adelante en profundidad: la “adscripción” de la acción a su agente, por un lado, y la precomprensión que los lectores u oyentes de los relatos despliegan sobre la base de la dicotomía agente-paciente:

“El problema moral (...) se inserta en el reconocimiento de esta disimetría esencial entre el que hace y el que sufre, que culmina en la violencia del agente poderoso. Ser afectado por un curso de acontecimientos narrados, éste es el principio organizador de toda una serie de funciones de pacientes, según que la acción ejercida sea una influencia, un mejoramiento o un deterioro, una protección o una frustración” (SA, 144).

Este tratamiento de la cuestión del paciente tiene la peculiaridad de ser referido al propio lector, en tanto que éste es considerado, al menos parcialmente, como una suerte de sedimento de la acción narrativa misma. Pero esta cuestión debe verse más allá de una mera interpretación de la situación entre obra y lector: hemos de

³⁰³ Cfr. Bremond, C. *Logique du récit*. París: Le Seuil, 1973 (vid. también *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI, 1996. pp. 76-84).

encuadrarla, más bien, dentro de un contexto fenomenológico-hermenéutico global que nos permita comprender la cuestión de la persona ética desde la ipseidad misma. O dicho de otro modo: cómo la misma lectura (atiendo a ella desde una perspectiva ontológica) es ya un claro indicio de la constitución de la persona en su globalidad, en su mundo de sentido pertinente, y desde su disposición finita concreta (a la que anteriormente llamamos “carácter”). Y es un claro indicio porque es, sin lugar a dudas, el lugar en el que el desarrollo de esa constitución personal se muestra con mayor nitidez.

Por su parte, Greimas, en su elaboración del “modelo actancial”, establece una correlación extrema entre trama y personaje, cuando propone el término de “actante” y de “secuencia actancial”. Greimas parte desde el establecimiento de los vínculos posibles entre actantes hasta la combinatoria de las acciones –lo opuesto al modelo de Propp. De aquí que los recorridos narrativos no sean otra cosa que los recorridos del actante. El análisis greimasiano provee a Ricoeur de una rica perspectiva para repensar el tema de la “adscripción” de la acción a su agente y las aporías que ella suscita. Si bien se pueden describir de manera aislada los predicados psíquicos sin hacer referencia a la persona, es sin duda en el relato donde la atribución de persona se recompone. A su vez, el hecho de que la trama y el personaje estén estrechamente imbricados, permite llevar a cabo la búsqueda (infinita) de motivos de la acción y, a su vez, la búsqueda (finita) de atribuciones de la acción a un agente determinado. Motivos y adscripción se entrelazan al identificar la trama y el personaje. De este modo, la dialéctica que se establece entre el personaje y la trama vuelve fructíferas las aporías de la adscripción y, a su vez, la identidad narrativa constituye el reflejo de esas aporías³⁰⁴.

La correlación entre acción y personaje redunda en una dialéctica interior al personaje, consistente en el hecho de que, de acuerdo con la línea de concordancia, el

³⁰⁴ Ricoeur está haciendo referencia al tema de las aporías que él vincula a la problemática del “comienzo de la serie causal” tratado por Kant en su *Crítica de la razón pura*: “Confrontada a la tercera antinomia kantiana, la adscripción aparece rota entre la tesis, que plantea la idea de comienzo de una serie causal, y la antítesis, que le opone la de un encadenamiento sin comienzo ni interrupción. El relato resuelve a su modo la antinomia, por una parte, confiriendo al personaje una iniciativa, es decir, el poder de comenzar una serie de acontecimientos, sin que este comienzo constituya un comienzo absoluto, un comienzo del tiempo, y, por otra parte, dando al narrador en cuanto tal el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción. Al hacer coincidir así la iniciativa del personaje y el comienzo de la acción, el relato satisface a la tesis sin violar la antítesis” (SA, 146).

personaje obtiene su singularidad de la unidad de su vida, que es vista como una totalidad temporal que lo diferencia de otros personajes. Pero, situados en la línea de discordancia, podemos constatar que la totalidad temporal del personaje es vulnerable a la aparición de acontecimientos imprevisibles, tales como los cambios de fortuna, etc. La concordancia discordante hace que el acontecimiento, en su carácter contingente, contribuya a la identidad del personaje, de modo que el azar se trueca en “destino”. La identidad del personaje, entonces, se comprende al interior de la dialéctica de la concordancia discordante. En síntesis, la persona “es” sus experiencias.

Asimismo, la dialéctica de la concordancia discordante se inscribe en la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad, por cuanto que es posible examinar cómo la dialéctica del personaje se inscribe en el intervalo de sentido o identidad narrativa que actúa como mediadora de los dos modelos de permanencia en el tiempo, el del carácter y el del mantenimiento de la palabra dada. En efecto, la función mediadora que ejerce la identidad narrativa del personaje entre la mismidad y la ipseidad puede ser atestiguada por lo que Ricoeur denomina las “variaciones imaginativas”. De hecho, el relato hace pasar el proceso de identidad por el tamiz de tales variaciones.

A diferencia de la vida cotidiana, donde las experiencias de pensamiento en torno de la mismidad y de la ipseidad tienden a confundirse, como ya hemos visto, en el terreno del relato, gracias al alcance ilimitado de las variaciones imaginativas, los dos polos de la permanencia en el tiempo son fácilmente discernibles, en lo que a la identidad narrativa respecta:

“En un extremo, el personaje es un carácter identificable y re-identificable como el mismo: es, en cierto modo, el estatuto del personaje de los cuentos de hadas y del folclore. (...) En cuanto a la novela clásica, (...) podemos decir que ha explorado el espacio intermedio de variaciones en las que, a través de las transformaciones del personaje, la identificación del mismo decrece sin desaparecer. Nos acercamos al polo inverso con la novela llamada educativa y, más aún, con la novela de la corriente de conciencia. Parece, pues, invertirse la relación entre trama y personaje: al contrario del modelo aristotélico, la trama se pone al servicio del personaje. Es entonces cuando se pone realmente a prueba la identidad de éste último, que escapa

al control de la trama y de su principio de orden. Se alcanza así el polo extremo de variación en el que el personaje ha dejado de ser un carácter” (SA, 148).

En este extremo se sitúan también los *puzzling cases* señalados por Parfit y aquellos relatos que apuntan a la pérdida de identidad del personaje. Es aquí donde Ricoeur encuentra una ipseidad “al desnudo” o, en nuestras palabras, “pura”, ya que no necesita de la mismidad para sustentarse. Así, el personaje no puede ya más ser igualado con su carácter, puesto que éste resulta irrelevante. Al respecto, nuestro autor se pregunta en qué consiste esta ipseidad que ya no se sustenta en la mismidad. Mientras que los relatos literarios más o menos tradicionales conservan un elemento invariante de la propia “humanidad”, esto es, “*la condición corporal vivida como mediación existencial entre el sí y el mundo*” (SA, 150), que se remonta a los tiempos arcaicos en los cuales se origina la relación del hombre con la Tierra, en los *puzzling cases*, derivados del “sueño tecnológico”, por el contrario, el anclaje corporal del hombre con la Tierra como condición existencial resulta puesto, por lo menos, en duda. De aquí que la identidad reciba un tratamiento impersonal en lo conceptual y que la imaginación se reduzca a la mismidad; en otras palabras, al “qué”. Y de aquí también que Ricoeur afirme que los relatos literarios tradicionales conservan la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad.

El impacto que ejercen los *puzzling cases* sobre la noción de identidad personal tendrá sus efectos, inevitablemente, en el plano ético, ya que la teletransportación o cualquier manipulación afín del cerebro y del cuerpo “violan” el derecho de la persona a su integridad física. De aquí que Ricoeur sugiera que sea un requisito para el “invariante existencial de la corporeidad y de la mundaneidad” alrededor del cual se construyen las variaciones imaginativas que no puede ser superado en un plano ontológico.

El objetivo final de Ricoeur en su estudio de la teoría narrativa como mediadora entre la teoría de la acción y la teoría moral es demostrar la legitimidad de encontrar en dicha teoría –que incluye asimismo una teoría del personaje– un tránsito entre la “adscripción” de la acción a un agente que “puede” y la “imputación” a un agente que “debe”. A tal efecto, según Ricoeur, se hace necesario analizar, en primer lugar, en qué medida la conexión entre trama y personaje requiere de una “extensión” relevante dentro del campo práctico, en el caso de que la acción descrita se pueda igualar a la

acción narrada; en segundo lugar, cómo la teoría narrativa ofrece a la ética “apoyos” y anticipaciones”.

En lo que concierne al terreno de la *praxis*, las ‘acciones complejas’ eran las correspondientes a los oficios, a las artes y a los juegos, en contraste con las ‘acciones de base’ (Danto), que son las posturas y las acciones corporales elementales. Las acciones que no son de base dentro del campo práctico establecen una relación del tipo “con vistas a”, que se puede expresar mediante la fórmula “para hacer Y, hay que hacer primeramente X”. A partir de estas nociones, se podría plantear, siguiendo a Anscombe, que las prácticas se constituyen mediante una serie de relaciones de tipo “lineal”, que permitirían extender las cadenas de los medios y de los fines y, al mismo tiempo, coordinar los segmentos de causalidad física con los segmentos intencionales:

“Obtendríamos entonces largas cadenas de acción en las que el paso del punto de vista sistémico al teleológico sería garantizado, en cada punto de la cadena, por el hecho de que el agente es capaz de considerar los efectos de causalidad como circunstancias de decisión, mientras que, en cambio, los resultados queridos o no queridos de las acciones intencionales se convierten en nuevos estados de cosas que entrañan nuevas cadenas causales” (SA, 154).

Por otro lado, existen las llamadas relaciones “de engarce” entre las prácticas, que es cuando una parte éstas se subordinan a otras más amplias, como en el caso de “labrar” y “sembrar” al oficio de agricultor, o el de las acciones de base como, por ejemplo, “cavar” respecto de “sembrar”. Así, las conexiones entre las distintas acciones se organizan de acuerdo con “leyes de sentido” que convierten, en este caso, al oficio de agricultor en lo que entendemos por “práctica”, por cuanto que *“la unidad de configuración constitutiva de una práctica descansa en una relación particular de sentido, la expresada por la noción de regla constitutiva”*³⁰⁵, *la cual se ha tomado precisamente de la teoría de los juegos antes de extender a la teoría de los actos de discurso, pronto reintegrada, como hago yo aquí, a la teoría de la praxis*” (SA, 155).

³⁰⁵ Siguiendo a Searle, Ricoeur entiende por “regla constitutiva” a aquel principio que tiene la función de establecer que una determinada acción (por ejemplo, mover un peón en un tablero de ajedrez) “cuenta como”, “vale como” o “significa” tal o cual cosa (una jugada de ajedrez). La regla constitutiva no es de ningún modo de tipo moral, sino que rige sobre la “significación” de determinados actos.

Ahora bien, si bien las reglas constitutivas, indudablemente, regulan las conductas susceptibles de significación y, por ende, establecen la base a partir de la cual es posible pasar al plano ético de la acción, no pueden, sin embargo, dar cabalmente cuenta del campo ético. Incluso la regla de fidelidad, que es una regla moral de acuerdo con la cual el agente se obliga a cumplir la promesa, solamente tiene un estatuto ‘deóntico’.

Además de establecer relaciones de significación entre las prácticas, las reglas constitutivas enfatizan el hecho de que las prácticas requieren de la “interacción”, dado que una práctica (“unidad de acción”) sólo puede llevarse a cabo desde el presupuesto de que el agente que realice determinada acción, con vistas a tal práctica, tiene en cuenta la acción del otro, su conducta. Estas interacciones pueden revestir la forma de conflictos, cooperaciones, competiciones. A su vez, estas formas de interacción incluyen, inevitablemente, la relación entre un agente, que ejerce la acción, y un paciente, que la sufre. Es aquí donde la teoría de la acción puede ampliar su campo de estudio desde los hombres actuantes a los hombres sufrientes, que se ven anulados en su capacidad de obrar. La teoría de la acción teje, así, sus primeros hilos de enlace con la teoría moral:

“Esta adjunción es tan esencial que exige una gran parte de la reflexión sobre el poder, en cuanto ejercido por alguien sobre alguien, y sobre la violencia en cuanto destrucción por alguien de la capacidad de obrar de un sujeto, y al mismo tiempo conduce al umbral de la idea de justicia en cuanto regla que intenta igualar a los pacientes y a los agentes de la acción” (SA, 158).

El tipo de relación que acabamos de verificar entre relato y práctica se registra en el orden de la organización que vincula la *praxis* con la vida, como ya adelantara Aristóteles en su *Poética* al considerar la tragedia como una *mímesis* de la vida. El estudio de estos vínculos ofrece a Ricoeur la ocasión de analizar nuevamente el concepto de “proyecto” aportado por la filosofía heideggeriana. Existe, sin duda, un plano medio entre las prácticas arriba consideradas (los oficios, los juegos, las artes) y el proyecto global de la existencia de vida de una persona. Este plano medio está conformado por lo que Ricoeur da en llamar los “planes de vida”, que son grandes unidades prácticas tales como la vida profesional, la vida de familia, la vida de tiempo libre, entre otros. Los planes de vida se constituyen sopesando la factibilidad de los

ideales proyectados por el individuo y las ventajas y desventajas de las elecciones de ese plan de vida superpuesto sobre el plano de las prácticas. De aquí que Ricoeur escriba:

“El campo práctico no se constituye de abajo arriba, por composición de lo más simple a lo más elaborado, sino según un doble movimiento de ‘complejificación’ ascendente a partir de las acciones de base y de las prácticas, y de especificación descendente a partir del horizonte vago y móvil de los ideales y de los proyectos a cuya luz una vida humana se aprehende en su unidad” (SA, 159).

La idea de “plan de vida” le permite a Ricoeur entender desde otro ángulo el concepto de “unidad narrativa de una vida” de MacIntyre, reformulación de la noción diltheyana de “conexión de una vida”, por cuanto que tal unidad no refiere a una suma de prácticas sino que es gobernada tanto por un proyecto de vida como por un conjunto de prácticas fragmentarias, donde los planes de vida cumplen la función mediadora anteriormente explicitada. En MacIntyre, la noción de que la vida se organiza en forma de relato tiene consecuencias éticas, ya que constituye el sustento de una vida “buena”³⁰⁶. Así, el sujeto organiza su vida a la manera de un relato que se orienta de acuerdo con el ideal de una vida éticamente sólida.

En consecuencia, podemos afirmar que los “planes de vida” son el punto de *conexión* de la dialéctica entre los “ideales rectores” *indeterminados* y las “prácticas” *determinadas*. Por tanto, la “unidad narrativa de una vida” depende del “proyecto de vida”, por una parte, y de las “prácticas”, por otro, siendo los planes de vida el eje de intercambio de ambos. Es de notar la labor rectora del proyecto de vida, con toda su incuestionable carga ética, sobre la “unidad narrativa de una vida”.

Ahora bien, al tratar el tema de la correspondencia entre vida y relato en *Tiempo y narración*, más específicamente, el tema de la *mímesis*, según Ricoeur, el énfasis puesto en la entrada del relato en la ficción dificulta emprender el camino inverso, el de la lectura a la vida, donde la literatura y la vida se reencuentran por mediación del

³⁰⁶ “En este sentido, lo que MacIntyre llama «unidad narrativa de una vida» no resulta sólo de la suma de las prácticas en una forma englobadora, sino que es regido, con igual razón, por un proyecto de vida, con todo lo incierto y móvil que sea, y por prácticas fragmentarias, que poseen su propia unidad, de forma que los planes de vida constituyen la zona media de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas” (SA, 159).

ejercicio de lectura. La cuestión principal para un posterior tratamiento ético de todos los problemas referidos a la identidad personal que venimos tratando es la de poder determinar en qué medida las variaciones imaginativas del relato contribuyen a la reflexión sobre el sí mismo orientada al logro de una vida “buena”. Al respecto, hay una serie de obstáculos generados por el mismo acto de leer.

En primer lugar, está el vínculo entre autor, narrador y personaje. Cuando el sí se interpreta de acuerdo con un relato de vida, se vuelve narrador y personaje de una vida de la cual no es el autor, sino el “coautor”, de modo que el concepto de autor se vuelve ambiguo cuando se realiza el tránsito de la escritura a la vida. En segundo lugar, está la dimensión temporal. En el relato ficcional, a menudo el comienzo y el fin de la acción no coinciden con el orden en que se encadenan los acontecimientos narrados. Además, frecuentemente, el comienzo de la acción remite a un tiempo anterior que se ha borrado de la memoria del personaje. Pero al configurar la unidad narrativa de la vida, nos es necesario darle un comienzo y un fin narrativos, aunque no sean percibidos por mí, sino por otros (el nacimiento y la muerte). Luego, mi vida, al ser narrada, puede desgajarse en varios recorridos, de acuerdo con la temática en la que se desee ahondar. En tercer lugar, está el entrelazamiento de historias y de mundos. En tanto que en la novela se abre un mundo que le pertenece, en la vida real los mundos de unos se imbrican con los mundos de los otros. Finalmente, en la comprensión de sí a través de la lectura, es necesaria la intervención de la dialéctica entre el “espacio de la experiencia” y el “horizonte de expectativas”, entre lo vivido en el pasado y lo que se proyecta para el futuro, de modo que de los acontecimientos narrados se seleccionan aquellos que corresponden con las anticipaciones propias del proyecto existencial (Sartre) de cada uno. La *mímesis* debe adaptarse a este esquema vivencial, pero sólo puede hacerlo en lo que respecta al “espacio de la experiencia”, puesto que siempre se refiere a un pasado.

Sin embargo, considera Ricoeur, estas posibles objeciones pueden adquirir un matiz positivo. Así, el hecho de que el autor se torne una noción ambigua, en la que el lector se vuelve coautor de alguien que no existe, sólo afecta a esa existencia como tal. Es más importante aún que el lector se haga coautor del “sentido” de la obra, que es lo que abre las posibilidades de interpretación. Luego, incluso al considerar la “unidad narrativa de una vida”, se debe incluir en ella un componente tanto ficcional como de experiencia vivencial. Todo relato es “construcción” y “reconstrucción” de experiencias pasadas, por más que tal relato se refiera a la vida real. Por otra parte, aunque no

podamos percibir nuestro comienzo ni nuestro final, sin embargo poseemos la experiencia de lo que es el comienzo y la culminación de una vida a partir de lo que vemos experimentar en los otros. El tercer aspecto, el de la imbricación recíproca de las historias de vida, también puede hallarse en el relato ficcional en lo que la crítica literaria entiende por “intertextualidad”, esto es, el engarce de un relato en otro. Por último, la creencia de que el relato literario, que es, por naturaleza, de carácter retrospectivo, sólo puede ofrecer una reflexión acerca de los aspectos pasados de la vida del lector, cae por su propio peso cuando se considera que *“el relato literario sólo es retrospectivo en un sentido bien preciso: sólo a los ojos del narrador los hechos narrados parecen desarrollarse en otro tiempo. El pasado de narración no es más que el cuasi-presente de la voz narrativa. Y entre los hechos narrados en un tiempo pasado, existen proyectos, esperas, anticipaciones, mediante los cuales los protagonistas del relato son orientados hacia su futuro mortal”* (SA, 165). El relato, entonces, trata también sobre el “cuidado”, en el sentido heideggeriano del término, y por ello no puede ser considerado como un mero “documento inerte” en el que la temporalidad se entienda desde una perspectiva preontológica general. Antes bien, precisamente por ese carácter de “cuidado” en el sentido específico de la analítica existencial, se puede decir que la temporalidad puede ser suspendida desde un punto de vista natural.

Como primera e importante conclusión, podemos decir que la dialéctica entre la experiencia pasada y el horizonte de expectativas prueban que el relato participa de la vida mucho antes de trasladarse de la vida a la escritura. Tenemos, por tanto, una pre-comprensión de él, puesto que lo experimentamos vivencialmente.

El último punto a abordar, el que concierne más directamente a las relaciones entre teoría narrativa y teoría ética, servirá de acicate inicial para llevar a cabo en la sección siguiente un tratamiento integral de las implicaciones éticas de la acción³⁰⁷.

³⁰⁷ La correlación entre teoría de la acción y teoría de la ética manifiesta su reciprocidad, porque la teoría de la praxis desemboca espontáneamente en una teoría moral y política de la distribución justa, mientras que las estructuras fundamentales de la acción proporcionan una base ontológica a la ética. La ética sólo existe para un ser que, además de autodesignarse, en cuanto que locutor es capaz de autodesignarse como agente de su acción. Cfr. Ricoeur, P. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. París: Le Seuil, 1992. pp. 117 y 217.

Según Ricoeur, ningún relato es nunca éticamente neutro³⁰⁸. Más aún, para su comprensión, es necesaria la inclusión de la dimensión ética en el mismo. Así, narración y ética están profundamente entrelazadas. De aquí que la primera pregunta que debe encontrar una respuesta cabal es la siguiente: “¿cómo el componente narrativo de la comprensión de sí exige como complemento las determinaciones éticas propias de la imputación moral de la acción a su agente?” (SA, 166).

Según Ricoeur, una prueba fundamental de que la narratividad contiene en sí misma implicaciones de tipo ético es el hecho de que el relato literario encuentra sus raíces en el relato oral. Siguiendo a Benjamin, señala que, básicamente, el arte de narrar es el arte de intercambiar “experiencias” donde lo que se ejercita es la sabiduría práctica adquirida por el narrador. A su vez, el intercambio de sabiduría práctica implica la intervención de valoraciones de modo tal que las acciones resultan aprobadas o no y los agentes alabados o censurados. Así, el ejercicio de la imaginación no excluye la exploración de las dimensiones del bien y del mal; muy por el contrario, éstas son necesarias para poder pensar y evaluar el mundo³⁰⁹. Incluso en el caso del texto escrito, la dimensión ética y moral permite establecer lazos entre el autor y el lector:

“Gracias a estos ejercicios de evaluación en la dimensión de la ficción, el relato puede finalmente ejercer su función de descubrimiento y también de transformación respecto al sentir y

³⁰⁸ “Ninguna narración es éticamente neutra”, pues la literatura es “un vasto laboratorio en el que son ensayadas las estimaciones, evaluaciones, los juicios de aprobación y de rechazo por los que la misma narración se constituye como propedéutica de la ética” (SA, 139).

³⁰⁹ “El arraigo del relato literario en el terreno del relato oral, en el plano de la prefiguración del relato, da a entender ya que la función narrativa tiene implicaciones éticas. En su conocido ensayo sobre «el narrador», W. Benjamin recuerda que, en su forma más primitiva, todavía visible en la epopeya y ya en vías de extinción en la novela, el arte de narrar es el arte de intercambiar experiencias; por experiencias entiende no la observación científica, sino el ejercicio popular de la sabiduría práctica. Pero esta sabiduría no deja de entrañar apreciaciones, valoraciones, que desembocan en las categorías teleológicas y deontológicas, que elaboraremos en el próximo estudio; en el intercambio de experiencias que realiza el relato, las acciones no dejan de ser aprobadas o desaprobadas, y los agentes, alabados o censurados. [...] En el recinto irreal de la ficción, no dejamos de explorar nuevos modos de evaluar acciones y personajes. Las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal. «Transvaluar», incluso devaluar, es también evaluar. El juicio moral no es abolido; más bien es sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción” (SA, 166).

al obrar del lector, en la fase de refiguración de la acción mediante el relato” (SA, 167).

La teoría del relato realiza también una nueva *mediación ética*, relacionada con las anteriores: se trata de la mediación entre las dos formas del mantenimiento de la *ipseidad* en el tiempo, representadas por el polo del *carácter* y por el polo ético del *mantenimiento de sí*. Se trata de una nueva formulación del concepto de *narratividad*, independientemente de las aportaciones efectuadas por el mismo en los ámbitos de la *filosofía de la historia*, la *hermenéutica* o la *teoría literaria*, entre otros. Al contraponer el *mantenimiento de sí* y el *carácter*, el autor intenta establecer claramente un ámbito, el de la dimensión ética de la *ipseidad*, independientemente del *carácter* y del fenómeno de su subsistencia, no fácilmente afectada por los cambios en el tiempo. La identidad narrativa, por tanto, se sitúa en el centro de ambos polos: “*Porque alguien cuenta conmigo, soy responsable, soy responsable de mis acciones ante otro*” (SA, 168-9).

Ahora bien, el problema surge con los anteriormente mencionados *puzzling cases*, donde aquello que se pone en entre dicho es precisamente la dimensión ética de la identidad, ya que el lector perplejo se enfrenta a la posibilidad de disolución de su identidad, a su propia “nada”, pues con la mismidad se pierde la ipseidad: “*Los relatos que narran la disolución del sí pueden considerarse como relatos interpretativos respecto a lo que podríamos llamar una aprehensión apofántica del sí. La apófansis del sí consiste en que el paso del ¿«Quién» soy? al ¿«Qué» soy? ha perdido toda pertinencia. Ahora bien, el «qué» del «quién» -lo hemos dicho anteriormente- es el carácter, es decir, el conjunto de las disposiciones adquiridas y de las identificaciones con sedimentadas*” (SA, 170).

Sin embargo, para Ricoeur esta situación plantea un punto de partida fructífero dentro de la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad. En primer lugar, el modo en que en el plano ético puede mantenerse el sí que en el plano narrativo tiende a la disolución es a través de la exclamación “¡Heme aquí!”, mediante la cual la persona se reconoce a sí misma como sujeto de imputación. En efecto, la exclamación establece un punto de parada a las posibles (e infinitas) divergencias del relato (y de la elección moral de la persona). Si bien, en virtud del ejercicio imaginativo, potencialmente, el sí “puede probarlo todo”, es mediante la promesa de “aquí me detengo” que se pone un coto a la identidad. En segundo lugar, la afirmación “aquí me detengo” de la persona que se reconoce a sí misma como sujeto moral de imputación unida a la pregunta “¿quién

soy?” planteada por las variaciones imaginativas aportadas por los *puzzling cases* permite reformular la cuestión en los términos de “¿Quién soy yo, tan versátil, para que, sin embargo, cuentes conmigo?”, a fin de establecer una distancia entre la pregunta que propone la imaginación narrativa y la respuesta del sujeto que se coloca en la obligación moral de corresponder a otro³¹⁰. Tal distancia indica una falla en el centro mismo de la promesa, por cuanto que ese quién que debe hacerse cargo de su acto compromisorio corre el riesgo de disolverse en la nada en virtud de que la posesión deja de ser un criterio certero para la determinación de la identidad, como sugería Parfit:

“La caracterización de la ipseidad mediante la relación con la posesión (o pertenencia) entre la persona y sus pensamientos, sus acciones, sus pasiones, en una palabra, sus «experiencias», no carece de ambigüedad en el plano ético. (...) En una filosofía de la ipseidad como la nuestra, debemos poder decir: la posesión no es lo que importa. Lo que los casos límites engendrados por la imaginación narrativa sugieren es una dialéctica de la posesión y del desposeimiento, del cuidado y de la despreocupación, de la afirmación de sí y del oscurecimiento de sí. Así, la nada imaginada del sí se transforma en «crisis» existencial del sí” (SA, 171-2).

Es precisamente esta brecha que se abre entre la posesión y el desposeimiento el lugar en el que puede pensarse la ipseidad. Esa duda estrictamente existencial en torno a uno mismo se descubre como una pregunta que aborda el límite de la ipseidad, que, como observamos, sólo puede darse a partir de articulaciones de la identidad que nunca pueden alcanzar por sí mismas una coherencia radical y nos abocan a pensar en ese ídem que las articula desde esta perspectiva ética.

³¹⁰ “¿Cómo, pues, mantener, en el plano ético, un sí que, en el plano narrativo, parece eclipsarse? ¿Cómo decir a la vez: «¿Quién soy?» y «¡Heme aquí!»? ¿No es posible, en último término, hacer trabajar la separación entre identidad narrativa e identidad moral, hablar de la dialéctica viva entre una y otra? He aquí cómo veo a la oposición transformarse en tensión fructuosa. [...] Por otro lado, la angustiosa pregunta ¿Quién soy?, que ponen al desnudo los casos inquietantes de la ficción literaria, puede, en cierto modo, incorporarse a la altiva declaración: «¡Aquí me detengo!». La pregunta se convierte en: «¿Quién soy yo, tan versátil, para que, sin embargo, cuentes conmigo?»” (SA, 170- 171).

§19 La imaginación narrativa. Estructura del poder-hacer

Antes de pasar al examen de la acción en la dimensión ética, es necesario dar cuenta exhaustiva del funcionamiento de la narratividad en relación con el accionar humano. A tal efecto, debemos detenernos en lo que anteriormente, junto con Ricoeur, denominábamos ‘variaciones imaginativas’ y, más particularmente, examinar cuál es el papel de la imaginación en relación con el concepto de “*excedente de sentido*”, expresión que nuestro autor aplica tanto a la metáfora como al relato.

Este excedente de sentido que produce la metáfora y el relato es componente ineludible del fenómeno de “innovación semántica”, al cual se ven sometidas tanto las palabras cuanto las frases y aquellas secuencias más extensas que identificamos como partes de un relato (introducción, nudo, desenlace).

La innovación semántica surge como problemática precisamente en el momento, al que aludimos más arriba, en que Ricoeur plantea la cuestión de si considerar la hermenéutica o bien como interpretación de símbolos o, en un sentido más amplio, como interpretación de textos. El fenómeno de innovación semántica aparece entonces vinculado al de la denominación y la predicación provenientes de la lógica oracional. Como es bien sabido, mientras que la denominación consiste en el acto de nombrar las cosas, la predicación es el acto de caracterizar algo mediante predicados. Ya sea que se coloque el acento en una o en otro, se hará lugar o bien a una hermenéutica de los símbolos o bien a una hermenéutica de los textos. En efecto, si se considera a la denominación como el fenómeno principal en el ámbito discursivo, entonces la polisemia de las palabras debe ser la fundamental para la concepción de una hermenéutica; de allí la necesidad de una hermenéutica de los símbolos. Pero, si es la predicación lo más relevante, entonces la frase y, más aún, el texto deberían ser la unidad de análisis de una hermenéutica que se precie de tal.

Más que decidirse por una u otra opciones, como hacen Heidegger (denominación) y los filósofos analíticos (predicación), Ricoeur busca una concepción “mediadora” de acuerdo con la cual el nombre (la palabra) es concebido como parte del sentido de la frase y al mismo tiempo como una significación potencial que se actualiza en la frase. Así, la denominación y la predicación, más que competir por la hegemonía

del sentido, “alternan” en cuanto a su primacía³¹¹. Sin embargo, estas distinciones no son suficientes como para dar cuenta de manera cabal del funcionamiento de tal “alternancia” y sus implicaciones en la interpretación. Es necesario tener en cuenta que hay un elemento que genera la creatividad del lenguaje y que no es otro que el esquematismo reglado de la imaginación productora. La imaginación encuentra su lugar de expresión en el plano discursivo particularmente en el fenómeno de la innovación semántica, tanto en el enunciado metafórico como en el relato. En la metáfora, la innovación semántica “*consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución no pertinente*”³¹², como cuando Baudelaire dice que “La naturaleza es un templo”. De este modo, el proceso metafórico tiene lugar en el nivel de la frase a través de una traslación de sentido al interior de la palabra. De aquí que Ricoeur considere que la metáfora no es básicamente una denominación que “desvíe” el sentido, sino más bien un predicación “*no pertinente*”³¹³, de lo que se deduce que, en realidad, el proceso metafórico es un proceso de predicación que no excluye la denominación, por cuanto que la palabra es “*el soporte del efecto del sentido metafórico y porque, en el discurso, la función de la palabra es encarnar la identidad semántica*”³¹⁴. Mediante esta reformulación conceptual, Ricoeur convierte a la metáfora, ahora situada entre las palabras y las frases, en el lugar de mediación entre la predicación y la denominación. En síntesis, la metáfora se actualiza, esto es, se mantiene viva, debido a que el sentido común de las palabras se resiste a una nueva pertinencia semántica³¹⁵.

En el caso del relato, la innovación semántica se relaciona más estrechamente con la invención de una trama que cumple la función de sintetizar, por ser en virtud de la trama que tanto los fines como las causas y los azares encuentran su unidad en una acción totalizadora. Sin embargo, la “síntesis de lo heterogéneo”, como así denomina Ricoeur a este fenómeno, no es privativa del relato, ya que también tiene lugar en la metáfora cuando a una significación usual se le añade una significación no pertinente. De ahí la novedad: mientras que en la metáfora lo nuevo es “una nueva pertinencia en la predicación”, en el relato lo nuevo radica en que la trama es “inventada” a partir de

³¹¹ Ricoeur, P. *La metáfora viva*, o. c., p. 161-171.

³¹² Ricoeur, P. *Tiempo y narración I*, o. c., p. 31.

³¹³ Ricoeur, P. *La metáfora viva*, o. c., p. 8.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 88.

³¹⁵ Ricoeur, P. *Tiempo y narración I*, o. c., p. 31.

establecer una “nueva” ordenación de los acontecimientos. A su vez, la metáfora opera una “asimilación predicativa” al establecer una semejanza entre términos que, en la significación usual, no tienen nada que ver entre sí. En este sentido, según Ricoeur, podemos aproximar la trama inventada en el relato con la operación de “asimilación predicativa” propia de la metáfora, ya que integra en una unidad narrativa acontecimientos dispersos y de diferente índole. Aquí es donde interviene la imaginación, que *“esquematiza la significación inteligible que se atribuye a la narración tomándola como un todo”*³¹⁶.

- Las bases de la acción (I): el esquematismo de la imaginación

El esquematismo de la imaginación que sintetiza lo heterogéneo está disponible para ser utilizado por la inteligencia poética y, sobre todo, por la comprensión englobadora. La inteligencia poética, que consiste en la capacidad de poder seguir una historia, se asienta sobre la base del esquematismo de la imaginación productora. Tal inteligencia es una forma altamente elaborada de la comprensión primaria en cuanto al modo de ser del *Dasein*, en términos heideggerianos. De hecho, en varias ocasiones, Ricoeur da a entender que ese comprender es, en la dimensión narrativa, la capacidad o competencia para seguir una historia que no sería otra que la del “ser en el mundo”. Por esta razón, la inteligencia poética concebida como forma de comprensión es “englobadora” del proceso interpretativo: es esta inteligencia la que precede, acompaña y culmina el proceso explicativo, tanto se trate de la metáfora como del relato:

“En los dos casos, la inteligibilidad, puesta de manifiesto por este proceso de esquematización, se distingue tanto de la racionalidad combinatoria que la semántica estructural pone en juego, en el caso de la metáfora, como de la racionalidad legisladora utilizada por la teoría de la narración. Esta racionalidad tiende más bien a simular, en el plano superior del

³¹⁶ Ricoeur, P. *Tiempo y narración I*, o. c., p. 32.

metalenguaje, la inteligibilidad enraizada en el esquematismo”³¹⁷.

Tanto en el caso de la metáfora como en el del relato, “explicar más es comprender mejor” y, su vez, “el comprender mejor permite explicar más”. Esta inteligencia poética, de la que hemos señalado su raigambre con el esquematismo de la imaginación, se muestra de este modo como la posibilidad misma de articular cualquier racionalidad que se pretenda comprensiva, aunque nos pueda parecer, como bien intuye Ricoeur en el pasaje citado, que sea la racionalidad misma la que ponga en juego nuestra comprensión hermenéutica-existencial global.

Pero un estudio de la innovación semántica permanecería incompleto si no se tuviera en cuenta un aspecto importantísimo del lenguaje: su función referencial o su pretensión de verdad. Como sostiene Ricoeur numerosas veces, en contra del inmanentismo estructuralista y de la contraposición entre lenguaje descriptivo y lenguaje emotivo propuesta por el positivismo lógico que la crítica literaria retoma en sus estudios, el lenguaje posee tanto de sentido como de función referencial (pretensión de verdad) y, por supuesto, un emisor y un receptor, conforme a la lingüística del discurso de Benveniste.

En la metáfora, como la posibilidad de interpretación literal del sentido es anulada, la referencia descriptiva queda suspendida y surge un nuevo sentido con una nueva referencia metafórica³¹⁸ de la realidad, ambos imperceptibles para el lenguaje ordinario. En el relato, la trama en tanto que mimesis de la acción del hombre tiene también una función referencial. La diferencia con la metáfora estriba en que:

*“Mientras que la redescrición metafórica predomina en el campo de los valores sensoriales, pasivos, estéticos y axiológicos, que hacen del mundo una realidad habitable, la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y de sus valores temporales”*³¹⁹.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

³¹⁸ Ricoeur, P. *La metáfora viva*, o. c., p. 289-290.

³¹⁹ Ricoeur, P. *Tiempo y narración I*, o. c., p. 33.

Ahora bien, en estudios posteriores, Ricoeur intenta ampliar el campo de aplicación del concepto de innovación semántica. Más específicamente, se pregunta si la concepción de imaginación que subyace a una teoría de la metáfora elaborada a partir del fenómeno de innovación semántica puede extenderse más allá de la esfera del discurso al cual pertenece por naturaleza. Esta esfera discursiva incluye tanto a la metáfora como al relato. Sobre tal extensión se basaría toda la programática de la *Poética de la Voluntad*, que había tenido su génesis –al menos en forma prospectiva- en los primeros trabajos de Ricoeur. La *Poética de la Voluntad*, entonces, vendría a constituirse en una teoría basada en la imaginación –en el poder de la imaginación de generar siempre nuevos significados- con pretensión de universalidad. El primer paso en dirección al establecimiento de dicha teoría se orienta hacia la esfera de lo práctico.

Ricoeur divide su investigación en tres partes:

- 1) enumeración de los obstáculos propios de la filosofía de la imaginación y posterior elaboración de un modelo de solución a partir de la teoría de la metáfora;
- 2) tránsito de la esfera teórica a la esfera práctica;
- 3) análisis del concepto de imaginario social en torno a las nociones de ideología y de utopía.

Un problema con el que se enfrenta el investigador es el hecho de que el vocablo “imagen” ha adquirido una connotación peyorativa a causa de haber sido utilizado de un modo que Ricoeur considera “abusivo” en la teoría empirista del conocimiento. En la actualidad, se desacredita tanto al *psicologismo* en el ámbito de la semántica contemporánea como a la imaginación en la teoría del sentido. Incluso la psicología conductista reniega del concepto de imagen, al que considera una entidad “inobservable”. Ahora bien, siguiendo a Ryle en *El concepto de lo mental*, Ricoeur considera que el rechazo de los filósofos por el concepto de imaginación tendría su origen en una duda más profunda: “¿El término ‘imaginación’ designa un fenómeno homogéneo o un conjunto de experiencias débilmente conectadas?” (DA, 198).

Podemos distinguir cuatro usos principales del vocablo “imaginación”:

- 1) la evocación de cosas que están ausentes, pero que existen en otro lugar, hecho que no implica que tal evocación suscite una confusión entre la cosa ausente y las cosas presentes;

- 2) los retratos, cuadros, dibujos, diagramas, entre otros, que tienen una existencia física, pero cuya función es “tomar el lugar” de las cosas a las cuales representan;
- 3) las ficciones que evocan cosas inexistentes;
- 4) las ilusiones o representaciones que se orientan hacia cosas ausentes o inexistentes, pero que provocan en el espectador la creencia en la realidad del objeto al cual representan.

Por otro lado, las teorías de la imaginación, en lugar de resolver la ambigüedad suscitada por todas estas significaciones y tratar de encontrar qué es lo que comparten la conciencia de la ausencia y la creencia ilusoria, se agrupan en torno a lo que cada una considera paradigmático para la significación: o bien del lado del objeto (eje de la presencia y de la ausencia) o bien del lado del sujeto (eje de la conciencia fascinada y de la conciencia crítica).

Aquellos que se sitúan del lado del objeto exhiben dos teorías extremas, que Ricoeur ilustra mediante las figuras de Hume y de Sartre. Un extremo enfatiza la presencia de la imagen, que se refiere a la percepción, de la cual es sólo una huella y, por tanto, presencia “debilitada”. De aquí surgen todas las teorías que conciben a la imaginación como “reproductora” de la realidad. El otro extremo centra su atención en la ausencia y considera a la imaginación como “productora” de retratos, sueños, etc. Por otra parte, aquellos que se colocan del lado del sujeto presentan, asimismo, polos extremos, que Ricoeur encuentra en las figuras de Pascal y Spinoza, por un lado, y de Husserl, por otro. En uno de estos polos, el de la conciencia crítica nula, la imagen se confunde con lo real; en el otro, la imaginación se convierte en un instrumento de crítica de lo real.

Como dijimos, estos aportes no resuelven el problema principal, la duda fundamental, de modo que el pensamiento cae en inevitables aporías. Pero, como se pregunta Ricoeur: “¿Estas aporías descubren un defecto en la filosofía de la imaginación o el rasgo estructural de la imaginación misma, que la filosofía tendría que explicar?” (DA, 200). He aquí, entonces, un terreno fructífero para pensar los vínculos entre la metáfora, la innovación semántica y la imaginación.

Más aún, la teoría de la metáfora vendría a aportar, según Ricoeur, una solución a todos estos problemas suscitados en el seno de la teoría de la imaginación, hoy venida

a menos. En efecto, la teoría de la metáfora no necesita abordar el problema desde la perspectiva de la percepción, sino que vincula a la imaginación con el lenguaje a través de la innovación semántica y toda la cuestión de la denominación y de la predicación que hemos discutido en la sección anterior. Asimismo, se renueva el problema de la semejanza entre predicados extraños o no pertinentes:

“La imaginación es la apercepción, la visión súbita de una nueva pertinencia predicativa, a saber, una manera de interpretar la pertinencia en la falta de pertinencia. Se podría hablar aquí de asimilación predicativa, a fin de destacar que la semejanza es un proceso homogéneo al propio proceso predicativo. Nada se toma aquí entonces de la vieja asociación de ideas en tanto atracción mecánica entre átomos mentales. Imaginar es en primer lugar reestructurar campos semánticos. Según una expresión de Wittgenstein en las Investigaciones filosóficas, es ver como...” (TA, 202).

De este modo, Ricoeur vuelve al concepto kantiano de imaginación entendida como “esquematismo”, que es un método para colocar una imagen o un concepto. La imaginación es un método y no un contenido, por cuanto que es la operación de captar aquello que es semejante a través de la asimilación predicativa. La imaginación, entonces, “esquematiza” la atribución metafórica y le da una imagen a una significación novedosa o que está emergiendo. Se trata del modo que tenemos los humanos de ensayar nuevas maneras de “estar en el mundo”.

Una vez definido lo que Ricoeur entiende por imaginación, procederemos a examinar cómo se realiza el tránsito de la esfera de lo teórico a la esfera de lo práctico en lo que respecta a la innovación semántica. Ahora bien, para que la teoría semántica de la imaginación pueda extenderse fuera del ámbito de la poesía, es necesario que la innovación semántica tenga una “fuerza referencial”. Sin embargo, la creencia generalizada es que la poesía y el lenguaje poético no refieren más que a sí mismos y que, por ende, la imaginación ejerce una acción “neutralizante” en relación con la existencia. Pero, como ha afirmado Ricoeur en numerosas ocasiones, la metáfora y la ficción inauguran una referencia de segundo grado y dan lugar a que el lector se abra a nuevas posibilidades de ser en el mundo que, sin la ayuda de la imaginación, no serían posibles en la realidad:

“La función neutralizante de la imaginación con respecto a la tesis del mundo es sólo la condición negativa para que sea liberada una fuerza referencial de segundo grado. Un examen del poder de afirmación desplegado por el lenguaje poético muestra que no es sólo el sentido lo que desdobra el proceso metafórico, sino la referencia misma. Lo que se suprime es la referencia del discurso ordinario, aplicada a los objetos que responden a uno de nuestros intereses, nuestro interés de primer grado por el control y la manipulación. Suspendidos este interés y la esfera de significación que controla, el discurso poético permite que aparezca nuestra pertenencia profunda al mundo de la vida, que se manifieste el vínculo ontológico de nuestro ser con los otros seres y con el ser. Lo que así se deja decir es lo que llamo la referencia de segundo grado, que es en realidad la referencia primordial” (TA, 204).

Volviendo a la teoría de la imaginación, esta idea de la referencia de segundo grado implica un paso desde el sentido a la referencia en la ficción, que puede orientarse de manera indirecta hacia esta realidad de acuerdo con lo que Ricoeur llama el “efecto de referencia”, que es el poder que la ficción tiene de “redescribir” la realidad. Así, al anular la “percepción”, la ficción provoca un aumento de la visión de las cosas que nos rodean. Ricoeur designa a este aumento de visión “aumento icónico”, que permite la “salida” de la ficción fuera de sí misma.

Ahora bien, gracias al aumento icónico también se produce el tránsito del plano del discurso al plano de la praxis. Podemos verificar que el primer pasaje que se produce desde lo teórico a lo práctico se produce ya en el terreno de la ficción, puesto que lo que algunas ficciones hacen es redescribir la “acción del hombre”. En otras palabras, el primer modo que el hombre ha encontrado para comprender y controlar lo “diverso” del terreno práctico es mediante la construcción de una imagen ficticia de dicho terreno. Es lo que, en su *Poética*, según vimos, Aristóteles atribuía a la *mímesis*, mediante la cual la tragedia “imita” la acción al “recrearla” en una ficción elaborada.

Así, la poesía encara directamente la esencia de la acción, ya que relaciona ficción (*mýthos*) con redescrición (*mímesis*)³²⁰.

En este mismo sentido, en el intento de comprender el campo de lo práctico por parte del hombre, a lo disperso de la “acción humana” la ficción narrativa le aplica su esquematismo a dicha acción y organiza los distintos actos en una secuencia ordenada y con un sentido. De este modo, el narrador produce un efecto de referencia similar al del poeta trágico que imita la realidad al reinventarla de manera mítica. En otras palabras, *“el relato es un procedimiento de redescrición, en el cual la función heurística procede de la estructura narrativa y donde la redescrición tiene como referente a la acción misma”* (TA, 206). Sin embargo, en lo que concierne a lo que nos ocupa, esto es, el paso de lo teórico a lo práctico, los alcances de la imaginación todavía están restringidos a la imitación de la acción, puesto que lo que se redescrive es la acción “ya dada allí”. Por eso, Ricoeur afirma que, en este estadio, “redescibir es aún describir”.

Un segundo paso en la transición de la teoría a la práctica radica en el hecho de que la imaginación posee una función proyectiva que pertenece al dinamismo propio de la “acción”. Tal dinamismo se refleja en la fenomenología del actuar “individual”. Al respecto, Ricoeur afirma que “no hay acción sin imaginación”, tanto en lo que concierne al plano del “proyecto” como al plano de la “motivación” y como al plano del “poder hacer”. En efecto, ya en la cosa que debo hacer (el *noema* del proyecto) se implica un esquema del *pragma*, que es una esquematización de la red de fines y medios³²¹. Aquí interviene un aspecto lúdico, ya que *“en esta imaginación anticipatoria del actuar ensayo diversos cursos eventuales de acción y juego, en el sentido preciso del término, con los posibles prácticos. En este punto el juego pragmático coincide con el juego narrativo mencionado antes; la función del proyecto, volcada hacia el futuro, y la función del relato, volcada hacia el pasado, intercambian entonces sus esquemas y sus*

³²⁰ Este asunto ya ha sido mencionado con anterioridad en este trabajo, aunque era visto desde un polo más cercano a la propia constitución del significado ya formado en la comunidad lingüística pertinente.

³²¹ “Fue así como, en una perspectiva aún husserliana, intenté un análisis intencional del proyecto (con su correlato ‘objetivo’, el *pragma*, la cosa a hacer por mí), del motivo (como razón de hacer), de la *moción voluntaria* ritmada por la alternancia entre el impulso vivo de la emoción y la posición tranquila del hábito, y finalmente del consentimiento a lo involuntario ‘absoluto’ bajo cuya bandera yo ubicaba el carácter, esa figura estable y absolutamente no elegida de lo existente, la vida, ese regalo no concertado del nacimiento, el inconsciente, esa zona prohibida para siempre, no convertible en conciencia actual”, Ricoeur, P. *Autobiografía intelectual*, o. c., pp. 25-6.

claves: el proyecto toma del relato su poder estructurante, y el relato recibe del proyecto su capacidad de anticipación” (TA, 207).

Por otro lado, la imaginación participa del proceso de “motivación” al proporcionar un medio de comparación para la diversidad de motivos tales como los deseos o de exigencias éticas tales como las reglas profesionales, las costumbres sociales y los valores fuertemente personales. Así, gracias a lo imaginario práctico, es posible diferenciar entre una causa físicamente coercitiva y un motivo, por una parte, y entre un motivo y una razón lógicamente coercitiva, por otra. A su vez, mediante la transposición del motivo al lenguaje en el modo condicional, el deseo puede entrar en la esfera común de la motivación.

Por último, es en virtud de lo imaginario que el sí ensaya su poder de hacer bajo la forma del “yo puedo”. El sí puede imputarse su propio poder como agente de su propia acción al describírsela a sí mismo con los rasgos propios de las variaciones imaginativas del “yo podría” o del “yo hubiera podido de otra manera, si hubiera querido”. Así, el lenguaje proporciona una “proyección gramatical” de las variaciones imaginativas del yo puedo:

“Se da así una progresión desde la simple esquematización de mis proyectos, pasando por la figurabilidad de mis deseos, hasta las variaciones imaginativas del yo puedo. Esta progresión apunta hacia la idea de la imaginación como función general de lo posible práctico. Es esta función general la que Kant anticipa en la Crítica del Juicio bajo el título de libre juego de la imaginación” (TA, 208).

Otro modo de dar cuenta de la imaginación práctica es abordando el problema del imaginario social. Para esto, Ricoeur reflexiona acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica en general, que, en trabajos posteriores, le permitirá pensar acerca del tema de la memoria y del olvido en la conformación de las comunidades. El campo histórico de la experiencia, como puede comprobarse, está constituido para Ricoeur de una manera análoga al del plano narrativo. Con el fin de dar cuenta de esta analogía, Ricoeur retoma la teoría de la intersubjetividad elaborada por Husserl en las *Meditaciones cartesianas* y los estudios llevados a cabo por Alfred Schutz en *Collected Papers*.

El campo histórico de experiencia existe en virtud de que el campo temporal del “yo” se vincula a otro campo temporal (de otro “yo”) mediante el ‘acoplamiento’ (*Paarung*), de acuerdo con el cual un flujo temporal acompaña a otro flujo. De hecho, habría para Husserl un flujo que englobaría tanto a los contemporáneos como a los antecesores y a los sucesores y que poseería una inteligibilidad propia de acuerdo con las categorías de la acción individual (proyecto, motivación, imputación a un agente que puede lo que hace) y, sobre todo, con las categorías de la acción común que posibilitan, entre otras cosas, la transmisión de tradiciones. Este flujo englobante no sería otra cosa que la historia tal como la concebimos.

La historia se subordina, como vimos, a las categorías de la acción común, pero también al principio de analogía, que es un principio trascendental similar al “yo pienso” cartesiano, que desde la perspectiva kantiana puede acompañar todas las representaciones del yo. Gracias al principio de analogía, los campos temporales de contemporáneos, antecesores y sucesores son análogos, ya que cada yo puede *“ejercer como cualquier otro la función del yo e imputarse a sí mismo su propia experiencia”* (TA, 209). Como el otro es un “como yo”, un yo semejante a mí, es así que, al igual que yo, “como yo” mis contemporáneos, mis antecesores y mis sucesores “pueden” decir “yo”, de modo de que todos estamos históricamente involucrados con los demás: *“También en este sentido el principio de analogía entre los múltiples campos temporales es a la transmisión de las tradiciones lo que el yo pienso kantiano es al orden causal de la experiencia”* (TA, 209).

Por el principio de analogía, también, la imaginación participa de la conformación del campo histórico. De hecho, en Husserl, la apercepción analógica se apoya sobre la transferencia en imaginación. Cuando alguien dice que piensa o que siente como otro, en realidad lo que hace es poder imaginar lo que el otro pensaría o sentiría si estuviera en su lugar. Se llama a esto ‘endopatía’ (*Einfühlung*). Esta transferencia en imaginación es la forma de esquematismo propia de la intersubjetividad, que funciona del mismo modo que la imaginación productora en la experiencia objetiva al generar nuevas combinaciones de ideas, nuevas conexiones:

“La tarea de esta imaginación productora es, en particular, mantener vivas las mediaciones de todo tipo que constituyen el vínculo histórico y, entre ellas, las instituciones que objetivan el

vínculo social y transforman incansablemente el nosotros en ellos, para tomar la expresión de Alfred Schütz” (TA, 210).

Por otro lado, el hecho de que las relaciones sociales en el seno de la sociedad burocrática permanezcan en el anonimato, puede llevar a una “simulación” de la conexión causal del orden de las cosas, de modo que pareciera no existir verdadera diferencia entre el curso de la historia y el curso de las cosas. Este proceso viene a revertirlo la imaginación productora al preservar e identificar la “analogía del ego”, aquello que es diverso y diferente.

- Las bases de la acción (II): hacia una teoría fenomenológica de la memoria

La noción de imaginación productora, a su vez, en parte le permite a Ricoeur elaborar una fenomenología de la memoria construida en torno de las preguntas “¿de qué hay recuerdo?” y “¿de quién es la memoria?”. Ahora bien, nuestro autor intentará responder en primer término la pregunta “¿qué?” en virtud de que la fórmula husserliana reza “toda conciencia es conciencia de algo”, a pesar de que la fenomenología suele empezar por la pregunta “¿quién?”. Sin embargo, el comienzo por la pregunta “¿qué?” conlleva un problema, *“una temible aporía avalada por el lenguaje ordinario y por la tradición filosófica que ubica a la memoria dentro del campo de la imaginación: la presencia en la que, se cree, consiste la representación del pasado parece ser la de una imagen”* (MH, 21).

Desde esta perspectiva, la memoria iría a la cola de la imaginación. Por desgracia, desde tal prejuicio filosófico clásico, la imaginación queda relegada a uno de los modos inferiores de conocimiento y sometida al “régimen de encadenamiento de las cosas exteriores al cuerpo humano” (CR, 123).

Para salvaguardar este obstáculo, Ricoeur propone llevar a cabo una descripción eidética que separe la imaginación y la memoria, justificada por el hecho de que ambas actividades corresponden a dos campos en realidad diferentes:

“La idea guía es la diferencia, que podemos llamar eidética, entre dos objetivos, dos intencionalidades: uno, el de la

imaginación dirigida hacia lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible, lo utópico; otro, el de la memoria, hacia la realidad anterior, ya que la anterioridad constituye la manera temporal por excelencia de la ‘cosa recordada’, de lo ‘recordado’ en cuanto tal” (MH, 22).

La cuestión se remonta, según Ricoeur, a la filosofía griega. Por un lado, Platón hablaba del *eikon* en estrecha vinculación con el *phantasma*. El *eikon* implica la representación presente de una cosa ausente y, en este sentido, el problema de la imaginación engloba al de la memoria. El enigma de la presencia de lo ausente es común a la imaginación y a la memoria. En efecto, en el *Teeteto*, Platón recurre a la metáfora del bloque de cera para dar cuenta de cómo funciona el mecanismo de la memoria: lo que se imprimió en ese bloque de cera es recordado y sabido por nosotros siempre y cuando su “imagen” (*eidolon*) permanezca allí; si no, no lo conocemos. De aquí que la “opinión falsa” surja de la “asociación” (*synapsis*) –de una incorrecta asociación- entre la percepción y el pensamiento. En este sentido, la presencia de la ausencia implica una aporía referida al tiempo transcurrido entre la impronta dejada y el recuerdo. Pero el centro de esta teoría está en el “error” y no en la memoria en cuanto tal.

Otro tanto sucede con la alegoría del palomar, pero esta vez referida al poder o a la capacidad de recordar:

“La pregunta epistémica es la siguiente: ¿la distinción entre una capacidad y su ejercicio permite concebir que se pueda juzgar que algo que se aprendió y cuyo conocimiento se posee (los pájaros que alguien tiene) es algo que se conoce (el pájaro que se coge en la jaula) (197b-c)?” (MH, 26).

Al respecto, diferenciar entre la capacidad de recordar y el ejercicio de tal facultad indica que la aprehensión (del conocimiento) es semejante a la “posesión” (*hexis*) y una caza; asimismo, en tal aprehensión “*cualquier búsqueda del recuerdo es también una caza*” (MH, 27).

Así pues, el enigma de la presencia de la ausencia implica que se considere el momento de la rememoración como un “reconocimiento” de la impronta. Pero esto plantea una paradoja que da lugar a la falsedad del conocimiento. Los obstáculos que

plantean los textos platónicos en torno al tema de la memoria son, según Ricoeur, los siguientes:

- a) ausencia de referencia expresa al rasgo distintivo de la memoria, que es la anterioridad de las “marcas” (*semeia*), en las cuales se significan las afecciones del cuerpo y del alma con las que se vincula el recuerdo;
- b) se asimila el arte eikástico –y su exigencia de veracidad- con el arte mimético, de modo que la relación del recuerdo con las marcas significantes sólo puede ser de semejanza y se plantea el interrogante de si el vínculo de la memoria con el pasado solamente puede ser una variedad de mimesis;
- c) la unión entre el *eikon* y el *typos* (“impronta”) es tal que resulta anterior que la relación de semejanza propia del arte mimético.

La problemática de la impronta, tal como es elaborada por Platón, se ha continuado a lo largo de los siglos bajo el nombre de la “huella”. Así, Ricoeur menciona las huellas escritas y “archivadas” con las cuales trabaja el historiador. Luego, la huella como “afección del alma”, “*que resulta del choque de un acontecimiento del que se puede decir que es llamativo, destacado*” (MH, 31); en efecto, es por la memoria que formamos nuestras opiniones. Por último, las huellas cerebrales, de las cuales tratan las neurociencias. Desde la perspectiva de la fenomenología de la impresión-afección, habría una “*conexión de un género particular entre las impresiones propias del mundo vivido y las improntas materiales en el cerebro propias de las neurociencias*” (MH, 32) que Ricoeur denomina “sustrato”.

La otra fuente de tradición en torno de la problemática de la memoria es Aristóteles, quien centra su estudio en el tema de la representación de la cosa percibida, adquirida o aprendida anteriormente y se orienta más bien a incluir la imagen dentro del recuerdo. En el tratado *De memoria et reminiscentia*, el Estagirita distingue la persistencia del recuerdo respecto de su simple presencia ante la mente. De aquí que la memoria sea “afección” (*pathos*), distinta de la rememoración.

En primer lugar, la cuestión acerca de la “cosa” recordada se vincula estrechamente con la idea de que “la memoria es del pasado” (449b 15), que a su vez se opone al futuro de la conjetura y de la espera y al presente de la sensación. Por otro lado, en la memoria hay una dimensión temporal insoslayable: tan cierto es que resulta posible recordar “sin objetos” como que hay memoria sólo “cuando transcurre el

tiempo”, ya que el hombre posee la percepción del tiempo. Ésta consiste en que “*la marca de anterioridad implica la distinción entre el antes y el después*” (MH, 34). Por esta razón, el análisis del tiempo y el análisis de la memoria se superponen.

En segundo lugar, la teoría aristotélica afirma que la memoria y la imaginación pertenecen a la misma región del alma, que es el alma sensible. Pero, entonces, ¿cómo es posible acordarse de lo que no está presente, si la afección está presente y la cosa ausente? En este sentido, la afección presente producida por la sensación en el alma sensible es como “una especie de pintura” que es llamada memoria. Esto plantea una nueva aporía:

“¿De qué se acuerda uno entonces? ¿De la afección o de la cosa de la que ésta procede? Si es de la afección, no es de una cosa ausente de la que uno se acuerda; si es de la cosa, ¿cómo, percibiendo la impresión, podríamos acordarnos de la cosa ausente que no estamos percibiendo? Con otras palabras: ¿cómo, al percibir una imagen, puede uno acordarse de algo distinto de ella?” (MH, 35).

En este punto, Aristóteles recurre a la categoría de “alteridad”, proveniente de la dialéctica platónica, y a la noción de impronta entendida como “inscripción”, que implica, necesariamente, una referencia a un “otro” distinto de la afección. En efecto, la inscripción remite tanto a ella misma como a “otra cosa” (*allou phantasma*). Así, Aristóteles recurre a la metáfora de la inscripción como variante de la impronta. Y aquí interviene, como en toda la teoría aristotélica, la noción de “movimiento” (*kinesis*) a partir del cual se deriva la impronta, y que remite a una causa exterior, por cuanto que alguien o algo, con su movimiento, marcó la impronta. Como contrapartida, la inscripción implica un desdoblamiento interno de la imagen mental. Esto redundará en el vínculo entre el estímulo externo y la semejanza íntima de la marca, que constituirá un problema en el análisis fenomenológico de la memoria llevado adelante por Ricoeur.

Por otra parte, Aristóteles distingue entre *mneme* (recuerdo) y *anamnesis* (rememoración) sobre la base de los dos pares de opuestos activo/pasivo y causa/ efecto y el eje temporal:

“Por una lado, el simple recuerdo sobreviene a la manera de una afección, mientras que la rememoración consiste en una

búsqueda activa. Por otro lado, el simple recuerdo está bajo la influencia del agente de la impronta, mientras que los movimientos y toda la secuencia de cambios de los que hablaremos después tienen su principio en nosotros. Pero el vínculo entre los dos capítulos está asegurado por la función desempeñada por la distancia temporal: el acto de acordarse (mnemoneuin) se produce cuando ha pasado el tiempo (prin khronisthenai). Y es este intervalo de tiempo, entre la impresión primera y su retorno, el que recorre la rememoración” (MH, 36).

En virtud de la distancia temporal, que es inherente a la esencia de la memoria, ésta y la imaginación difieren fundamentalmente.

Si bien Ricoeur ha tomado en cuenta la distinción entre *eikon* y *typos* proveniente de la tradición platónica, sin embargo *De memoria et reminiscentia* es fundamental para su fenomenología de la memoria. Aquello que nuestro autor considera particularmente rescatable es la distinción entre *mneme* y *anamnesis*, que luego será reformulada en el par de opuestos evocación simple / esfuerzo de rememoración. En efecto, Aristóteles encara con esta dicotomía el enigma de la presencia de lo ausente. Específicamente, es valiosa la inclusión de la dimensión temporal en la problemática de la memoria y la imaginación. Sin embargo, no resulta ventajoso el mantenimiento de la dicotomía *eikos* / *typos*. En palabras de Ricoeur:

“Por un lado, ha hecho más penetrante la fuerza del enigma al hacer de la referencia al tiempo la nota distintiva del recuerdo en el campo de la imaginación. Con el recuerdo, lo ausente lleva la marca temporal de lo anterior. En cambio, al asumir a su vez como marco de discusión la categoría de la eikon, unida a la de typos, corre el riesgo de haber mantenido la aporía en un callejón sin salida” (MH, 38).

Este problema persiste a lo largo de la fenomenología de la memoria bajo la forma de un interrogante: ¿la relación entre la impresión primera y la de la imagen-recuerdo es de semejanza, de copia?

Finalmente, según destaca nuestro autor, la *anamnesis* aristotélica constituye “la primera descripción razonada del fenómeno mnemónico de la rememoración” (MH, 39).

Previamente a su elaboración de una teoría de la memoria, Ricoeur señala dos cuestiones relativas a la factibilidad de una fenomenología de la memoria. En primer lugar, en lugar de abordar la problemática a partir de las “carencias” o “fallas” de la memoria, es necesario realizar una descripción eidética de los fenómenos de memoria adoptando como parámetro las “capacidades” que posibilitan que aquéllos ocurran. De hecho, el único recurso del que disponemos para referirnos al pasado es, en última instancia, la memoria misma. Por otro lado, si la memoria no constituyera el punto de apoyo para orientarnos hacia el pasado, no se le podría achacar de poco confiable. Esto, por cierto, no ocurre en modo alguno con la imaginación, cuyo modelo es lo irreal. En segundo lugar, a pesar de que el vocablo “memoria” se caracteriza por su polisemia, sin embargo se puede elaborar o, en términos de Ricoeur, “esbozar” una fenomenología de carácter “fragmentario” que tenga, al igual que en la teoría aristotélica, como eje al tiempo.

La fenomenología de la memoria es fragmentaria en diversos sentidos. Primero, porque la memoria es de “carácter objetal”: de lo que nos acordamos es de “algo”. En este sentido, se podría hablar más bien de una fenomenología del recuerdo. El recuerdo —ese algo al que la memoria se orienta— es de naturaleza múltiple y presenta grados variables. Junto con Bergson en *Materia y memoria*, Ricoeur otorga al acontecimiento un lugar privilegiado en el mecanismo del recuerdo: la cosa recordada es un acontecimiento irrepetible. En términos de nuestro autor, “*el recuerdo-acontecimiento tiene algo de paradigmático en la medida en que es el equivalente fenomenal del acontecimiento psíquico. El acontecimiento es lo que simplemente acontece. Tiene lugar. Pasa y sucede. Adviene y sobreviene*” (MH, 42).

Sin embargo, se puede plantear una gradación de casos entre los polos de las “singularidades episódicas” y los “estados de cosas” que van desde las apariciones discretas (un amanecer de otoño), pasando por los rostros singulares de los familiares y amigos, las palabras oídas y los encuentros memorables.

Ahora bien, hay ciertos rasgos que hacen que estas cosas se reconozcan como pertenecientes al pasado que Ricoeur organiza en pares oposicionales. En primer lugar,

está el binomio hábito / memoria que Bergson ha formulado como memoria-hábito / memoria-recuerdo. Tanto el hábito como la memoria se vinculan estrechamente con el tiempo, por cuanto que se presupone una experiencia adquirida con anterioridad. Sin embargo, mientras que en el hábito la experiencia está incorporada a la vivencia presente (no marcada como pasado), en la memoria ésta refiere expresamente a la “anterioridad” (marcada como pasado). El binomio hábito / memoria le otorga a Ricoeur la oportunidad de llevar adelante lo que él llama “la conquista de la distancia temporal” de acuerdo con el criterio de “gradiente de distanciación” siguiendo una metodología fenomenológica:

“La operación descriptiva consiste, entonces, en clasificar las experiencias relativas a la profundidad temporal desde aquellas en las que el pasado se adhiere, de alguna forma, al presente, hasta aquellas en que el pasado es reconocido en su dimensión pasada del pasado” (MH, 44-5).

En relación con este par oposicional, Ricoeur recuerda el ejemplo de la lección que se recita de Bergson. De acuerdo con el hábito, la lección aprendida es “actuada”; de acuerdo con la memoria, lo recordado es una lección en particular. En la terminología bergsoniana, en un caso la memoria repite; en otro, imagina. Aquí se suscita, según nuestro autor, la problemática entre “acción” y “representación”, pues la noción de hábito remite a la vez a las “destrezas”, que tienen como característica esencial el “estar disponibles”, y a la existencia de un cuerpo propio:

“Este vasto dominio abarca destrezas de niveles muy diferentes. Tenemos, en primer lugar, las capacidades corporales y todas las modalidades del ‘puedo’ que recorro en mi propia fenomenología del ‘hombre capaz’: poder hablar, poder intervenir en el curso de las cosas, poder narrar, poder permitir que se impute una acción como a su verdadero autor. A esto hay que añadir las costumbres sociales, todos los habitus de la vida en común, una parte de los cuales se despliega en los rituales sociales propios de los fenómenos de rememoración, asignados únicamente a la memoria privada” (MH, 46).

En segundo lugar, está el binomio evocación / búsqueda. En este punto, Ricoeur retoma los conceptos aristotélicos de *mneme* y *anamnesis*. A *mneme* hace corresponder el término “evocación”, mientras que a *anamnesis*, el de “búsqueda” o “rememoración”. La “evocación” está del lado de la afección, del *pathos*, de la pasividad, ya que nos acordamos espontáneamente de algo porque algo exterior lo desencadena. El pasado viene hacia nosotros de manera espontánea. La “búsqueda” o “rememoración”, en cambio, está del lado de lo activo, de la agentividad, porque implica un movimiento voluntario hacia el pasado.

Bergson interpretaba esta búsqueda en términos de “esfuerzo de memoria”. Particularmente, distinguía entre “rememoración laboriosa” y “rememoración instantánea”, de las cuales *“se puede considerar la rememoración instantánea como el grado cero de la búsqueda y la rememoración laboriosa como su forma expresa”* (MH, 48). El término “esfuerzo” remite a aquella acción que es la evocación voluntaria de un recuerdo, que consiste en atravesar los diversos planos de conciencia. Bergson recurre nuevamente a la rememoración del texto aprendido de memoria, que implica dos clases de lectura en el proceso de aprendizaje. Por un lado, la lectura analítica, que centra el eje en la jerarquía entre idea dominante e idea subordinada; por el otro, el “esquema dinámico”, que indica aquello que hay que hacer para reconstruir las imágenes aprendidas. Así, el método de aprendizaje ilustra de qué modo tiene lugar el fenómeno de rememoración. En el proceso interviene el cuerpo propio, por cuanto que el hábito suele resistirse a la invención y a la nueva combinación de imágenes. Para Bergson, la indecisión de la inteligencia se continúa en la inquietud del cuerpo:

“La penalidad tiene así su marca temporal sentida de modo afectivo. Hay pathos en la zetesis, hay ‘afección’ en la ‘búsqueda’. Así se cruzan de nuevo la dimensión intelectual y la dimensión afectiva del esfuerzo de rememoración, como en cualquier otra forma del esfuerzo intelectual” (MH, 50).

Ricoeur destaca que el “esfuerzo de rememoración” se vincula estrechamente con el olvido, puesto que enfatiza el acto de hacer “memoria del olvido”, de luchar contra el olvido. De aquí que el “deber” de la memoria sea el deber de no olvidar. Por último, el olvido es simultáneamente una paradoja y un enigma. Es una paradoja, por cuanto que sólo se puede “hablar” del olvido bajo el signo del recuerdo del olvido, *“tal como lo avalan y autorizan el retorno y el reconocimiento de la ‘cosa’ olvidada”* (MH,

51). Es un enigma, porque no es posible saber, en términos fenomenológicos, “*si el olvido es sólo impedimento para evocar y para reencontrar el ‘tiempo perdido’ o si proviene del ineluctable desgaste ‘por’ el tiempo de las huellas que dejaron en nosotros, en forma de afecciones originarias, los acontecimientos sobrevenidos*” (MH, 51).

Ricoeur retoma las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl, particularmente en lo que respecta a la distinción entre la retención (o recuerdo primario) y la reproducción (o recuerdo secundario), para replantearse la cuestión de la permanencia en el tiempo, de alguna manera esbozada ya en *Sí mismo como otro*. En este sentido, interpreta que la *epoché*, que excluye el tiempo objetivo o cosmológico, no manifiesta un flujo puro sino una “experiencia” (*Erfahrung*) de carácter temporal cuyo objeto o “cara objetal” es el recuerdo. Así, previamente a la conciencia de la vivencia está la conciencia de que algo “dura” en el tiempo. En palabras de Ricoeur:

“*Es cierto que la epokhe pone al desnudo puras vivencias, las ‘vivencias del tiempo’* (ibíd., § 2, p. 15). *Pero, en estas vivencias, se buscan ‘data ‘objetivamente temporales’*” (§ 2). *Se los llama ‘objetividad’* (idem) *y entrañan ‘verdades apriorísticas’ que pertenecen ‘a los momentos constitutivos de la objetividad’* (idem)” (MH, 52).

Al describir la experiencia, se toma como eje al presente que es “siempre” presente y que está sujeto a una modificación continua que consiste en que algo comienza y luego “cae” hacia el pasado. Recurriendo al ejemplo de la percepción del sonido, Husserl habla, entonces, de “retención” para referirse a esta “recaída” del presente en que yo lo “retengo” y lo “poseo” como presente. El tiempo sigue siendo el mismo por cuanto que su duración es la misma, pero enseguida surgirá la conciencia del tiempo inmanente. De aquí que Husserl afirme que la percepción no se da de modo instantáneo y que la retención no es una forma de imaginación, sino que es una modificación de la percepción. Ahora bien, en todos los casos, la percepción de algo “dura”.

Husserl destaca el hecho de que, por un lado, el presente “cambia sin cesar”; por otro, “surge sin cesar”, es “acontecer”. Así, se puede definir el transcurrir como

“retención de retenciones”. A su vez, como el instante del pasado propio de la retención es de carácter originario, entonces la retención misma no puede de ningún modo ser una figuración por imagen.

En cuanto a la “reproducción”, debemos decir que se independiza totalmente del momento de percepción. En este sentido, la reproducción es la “re-presentación” de algo percibido con anterioridad. Dentro de lo que abarca la reproducción, Husserl distingue entre evocación espontánea y evocación laboriosa. A su vez, coloca a la reproducción entre los modos de imaginación, por cuanto que tienen en común la “ausencia” del objeto evocado. De acuerdo con la interpretación de Ricoeur:

“La diferencia ya no es continua, sino discontinua. Se plantea, pues, la cuestión de saber en qué condiciones la ‘reproducción’ es reproducción del pasado. De la respuesta a esta cuestión depende la diferencia entre imaginación y recuerdo. Lo que crea la diferencia es la dimensión posicional de la rememoración: ‘el recuerdo, por el contrario, presenta lo que es reproducido y, con tal presentación, le confiere una situación relativa al ahora actual y a la esfera del campo temporal originario al que pertenece el recuerdo mismo’” (MH, 57).

Para finalizar, daremos cuenta de la polaridad reflexividad / mundaneidad en relación con el tema de la memoria. En lo que respecta a la mundaneidad, Ricoeur señala que lo que recordamos no se presenta de forma aislada, sino en situación. Estas situaciones, que él llama “situaciones mundanas”, necesariamente entrañan el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, en síntesis, “‘el horizonte del mundo y de los mundos’ bajo el cual algo aconteció. En relación con esto, la reflexividad se opone a la mundaneidad, por cuanto aquella “es un rasgo irrecusable de la memoria en su fase declarativa: alguien dice ‘en su interior’ que vio, sintió, aprendió antes; a este respecto, no debe negarse en absoluto la pertenencia de la memoria a la esfera de interioridad”” (MH, 57).

Para completar su análisis de la relación entre ambos polos, Ricoeur recurre al trabajo del fenomenólogo Edward Casey *Remembering*, cuya idea fundamental es la de plantear la posibilidad de que la memoria se sustraiga del olvido, lo cual significaría

poder hablar de una “memoria feliz”. Según Casey, hay tres “modos mnemónicos” que se instauran como fenómenos transicionales entre la reflexividad y la mundaneidad. En primer lugar, *Reminding* es un indicador orientado a proteger contra el olvido. En segundo lugar, *Reminiscing* se dirige a hacer revivir el pasado evocándolo a otros que participaron del mismo acontecimiento. Por último, *Recognizing* constituye la “sanción” de la rememoración, en la medida en que reconocemos como lo mismo el recuerdo presente y la impresión primera que se busca como distinta. De esta manera, la “cosa” reconocida es imbuida de alteridad, ya que es distinta de dos modos: por un lado, es distinta de la presencia en tanto que “ausente”; por otro lado, es distinta de lo presente en tanto que “anterior”. Y añade Ricoeur:

“Pero el pequeño milagro del reconocimiento es recubrir de presencia la alteridad de lo ex-sistido. En esto, el recuerdo es representación, en el doble sentido de re: hacia atrás, de nuevo. Este pequeño milagro es al mismo tiempo una gran trampa para el análisis fenomenológico en la medida en que esta representación corre el riesgo de encerrar nuevamente la reflexión en el recinto invisible de la representación, supuestamente encerrada en nuestra cabeza, in the Mind” (MH, 61).

Por otro lado, existe otra serie de fenómenos mnemónicos referidos al cuerpo, al espacio y al horizonte del mundo que manifiestan la dimensión no reflexiva de la intencionalidad y que se relacionan estrechamente con el campo de la acción. Primeramente, está la memoria corporal, que abarca desde el cuerpo habitual hasta el cuerpo episódico. Aquí, el cuerpo se complementa con el hábito. De hecho:

“La memoria corporal puede ser ‘actuada’ como todas las demás modalidades de hábito, como la de conducir un coche que manejo a mi arbitrio. Se adapta según todas las variantes del sentimiento de familiaridad o de extrañeza. Pero las pruebas, las enfermedades, las heridas, los traumatismos del pasado invitan a la memoria corporal a fijarse en incidentes precisos que apelan fundamentalmente a la memoria secundaria, a la rememoración, e invitan a crear su relato” (MH, 62).

Así, la memoria corporal se vincula con la dimensión pasiva, por cuanto que el yo es afectado por las “marcas” dejadas en su cuerpo.

Por otra parte, está la memoria de los lugares, que puede mantenerse gracias a los actos de orientación, desplazamiento y, el más fundamental según Ricoeur, “vivir en”. En virtud de que hemos habitado determinados lugares, las “cosas” recordadas se asocian ineludiblemente a ellos. De aquí surgen los llamados “lugares de memoria”, que *“funcionan principalmente a la manera de los reminders, de los indicios de rememoración, que ofrecen sucesivamente un apoyo a la memoria que falla, una lucha en la lucha contra el olvido, incluso una suplencia muda de la memoria muerta”* (MH, 62-3). En relación con los lugares de memoria aparece, necesariamente, la dimensión temporal plasmada en el concepto de datación y de fecha. En efecto, datación y localización son conceptos complementarios y la fecha es concebida como un “lugar en el tiempo”, que constituye la fase reflexiva de la rememoración. A su vez, la localización es interpretada en términos de “emplazamiento” y de espacio geométrico, mientras que el “lugar” es la “espacialidad vivida” y refiere a aquellos lugares memorables en virtud de que se los ha ocupado, se los ha “llenado”.

Según vemos, para Ricoeur, la memoria corporal y la memoria de los lugares están estrechamente vinculadas:

“El cuerpo constituye, a este respecto, el lugar primordial, el aquí, respecto del cual todos los otros lugares están allí. En este sentido, es completa la simetría entre espacialidad y temporalidad: ‘aquí’ y ‘ahora’ ocupan el mismo rango, al lado de ‘yo’, ‘tú’, ‘él’ y ‘ella’, entre los deícticos que marcan y modulan nuestro lenguaje. A decir verdad, aquí y ahora constituyen lugares y fechas absolutos” (MH, 64-5).

Por último, se encuentra en un lugar destacado la “conmemoración”. Según Ricoeur, al incluirla dentro del marco de la mundaneidad, surge la cuestión de saber en qué espacio y en qué tiempo tienen lugar las figuras festivas de la memoria tales como la gestualidad corporal y la espacialidad de los rituales que acompañan los ritmos temporales de la celebración. En verdad, el espacio público y el calendario no podrían tener lugar si no existieran el espacio y el tiempo cosmológicos. Y aquí nuevamente

interviene el campo de la acción. En efecto, no se pueden concebir espacio, tiempo y acción de manera aislada. Dicho en términos de Ricoeur:

“¿No están vinculados los acontecimientos y los actos fundadores del tiempo del calendario hasta el punto cero del sistema oficial de datación? Pregunta más radical aún: la clase de perennización operada por la serie de reefectuaciones rituales, más allá de la muerte sucesiva de los concelebrantes, ¿no hace de nuestras conmemoraciones el acto más extremadamente desesperado para contrarrestar el olvido en su forma más solapada de destrucción de las huellas, de su causa de deterioro?” (MH, 66).

El hombre capaz es aquel que puede reconocerse a sí mismo en sus acciones. Según Ricoeur, hay un estrecho parentesco entre la “atestación” y el reconocimiento de sí, por cuanto que el hombre que se reconoce a sí mismo puede testificar acerca de sus propias acciones³²². Al respecto, Ricoeur encuentra un vínculo con la alteridad intrínseca al sí mismo: *“En este sentido, el reconocimiento de sí ocupa un lugar intermedio en el largo recorrido, debido, precisamente, a los rasgos de alteridad que, en el corazón de la autodesignación del sujeto de las capacidades que señala la gramática del ‘puedo’, concuerdan con los rasgos subrayados anteriormente: la caracterización de la acción por las capacidades cuya efectuación ellas constituyen, y el rodeo de la reflexión por el lado objetual de las experiencias consideradas”* (CR, 104-5).

La capacidad del hombre se presenta en varias dimensiones: 1) poder decir; 2) poder hacer; 3) poder contar y poder contarse.

Estos poderes se relacionan con el problema de la memoria colectiva respecto de la memoria individual, ya que todos los sujetos designados por los pronombres personales (“yo”, “tú”, “él”, etc.) tienen la capacidad de hacer memoria, de modo que

³²² “Y, si admitimos que la problemática del actuar constituye la unidad analógica en la que se agrupan todas nuestras investigaciones, la atestación puede definirse como la seguridad de ser uno mismo agente y paciente. Esta seguridad permanece como el último recurso contra toda sospecha; aunque siempre, en cierta forma, sea recibida de otro, permanece como atestación de sí. La atestación de sí es la que, en todos los niveles –lingüístico, práctico, narrativo y prescriptivo–, preservará la pregunta ¿quién? de dejarse reemplazar por la pregunta ¿qué? o por la de ¿por qué?” (SA, XXXVI).

“cualquier colectividad está cualificada para decir ‘nos-otros’, con motivo de operaciones particulares de rememoración” (CR, 114). Por esto, al confrontar a un individuo con otro, la identidad narrativa se revela frágil, habida cuenta que las versiones de un mismo acontecimiento difieren necesariamente. De aquí que las ideologías de poder aprovechen esta fragilidad para realizar “mediaciones simbólicas” de la acción, que se convierten en recursos de manipulación de la opinión colectiva. El reconocimiento en común, entonces, se propone como una forma de resistencia frente a la manipulación ideológica.

2. Segunda etapa: la hermenéutica de la acción aplicada a la ética y la moral

Al análisis lingüístico –semántico y pragmático-, práctico y narrativo de la ipseidad y de la acción, Ricoeur añade un estudio ético y moral³²³. Coherente con su objetivo de adoptar una “vía larga” de análisis, nuestro autor se centra ahora en la dimensión ética y en la dimensión moral de los predicados de acción con la finalidad de responder a la pregunta de “¿quién es el sujeto moral de la imputación?”. De esta manera, los predicados “bueno” (dimensión ética) y “obligatorio” (dimensión moral), al ser aplicados al campo de la acción, cumplen igual función *“que la proposición discursiva respecto del hablante que se designa a sí mismo al pronunciarla, o que las frases de acción respecto a la posición del agente capaz de hacer, o, en fin, que las estructuras narrativas respecto a la constitución de la identidad narrativa”* (SA, 173).

Ricoeur rechaza la tradición humeana en lo que respecta a la dimensión ético-moral, para la cual el deber-ser se opone al ser, de modo que el prescribir es contrario al describir. Tal oposición es insostenible. En primer lugar, aquellos “seres” acerca de los cuales ha tratado tanto el análisis lingüístico (momento descriptivo) como el narrativo

³²³ El enlace entre *filosofía de la acción y ética* lo pone el autor en *“la referencia a un agente responsable sugerida por la teoría del acto del discurso (performativo, acto ilocucional)”* (DA, 25-26). Como él mismo ha señalado, su honda preocupación por la problemática del mal le ha llevado a desembocar en la cuestión de “lo justo”, de la justicia. Cfr. Ricoeur, P. «L’universel et l’historique», en *Magazine littéraire* 390 (2000), p. 38.

(momento prescriptivo) llevado adelante en torno a las temáticas de la ipseidad y de la acción por nuestro autor son seres particulares (hablantes y agentes); y, a su vez, la acción es comprensible mediante “preceptos” que enseñan a alcanzar (“a hacer bien”) aquello que se ha promovido. En este conjunto de los preceptos figuran las “reglas morales”, que delimitan las prácticas a las que los preceptos se vinculan. En segundo lugar, la teoría narrativa funciona, como vimos, a modo de “bisagra” entre los momentos descriptivo y prescriptivo de la ipseidad y de la acción. Más en vinculación con el discurso de la acción, las acciones complejas son aquellas que precisamente son refiguradas por las ficciones narrativas que presentan anticipaciones de características éticas. En efecto, toda narración se halla imbricada con valoraciones éticas y con juicios morales. Así, pues, la determinación de la acción mediante predicados del tipo “bueno” u “obligatorio” no invalida los estudios lingüísticos y narrativos acerca de la acción llevados a cabo previamente por Ricoeur.

Ahora bien, nuestro autor distingue entre ética y moral dentro de lo que considera como la dimensión prescriptiva de la ipseidad y de la acción³²⁴. La finalidad de tal distinción es dar cuenta, por un lado, de aquello que es “estimado bueno” y, por otro, de aquello que “se impone” como obligatorio. Así, “ética” refiere a la “intencionalidad” de una vida realizada, mientras que “moral” designa la articulación de tal intencionalidad dentro de “normas” caracterizadas simultáneamente por su pretensión de universalidad y por lo que Ricoeur llama un “efecto de restricción”. Detrás de todas estas consideraciones subyacen dos tradiciones, la aristotélica y la kantiana. Al encarar la dimensión ética, Ricoeur retoma la herencia de Aristóteles y adopta una perspectiva teleológica, según la cual el parámetro de la acción es el objetivo. Por otra parte, la dimensión moral lo lleva a volver sobre sus lecturas de Kant

³²⁴ En el Séptimo estudio de *Sí mismo como otro*, Ricoeur aborda el tema de “la intencionalidad ética” planteando de entrada una distinción convencional entre los conceptos de ética y moral: “Uno viene del griego, el otro del latín; y ambos remiten a la idea intuitiva de costumbres, con la doble connotación (...) de lo que es estimado bueno y de lo que se impone como obligatorio. Por tanto, por convención reservaré el término de ética para la intencionalidad de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción. (...) Reconoceremos fácilmente, en la distinción entre objetivo y norma, la oposición entre dos herencias: una herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva teleológica, y otra kantiana, en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista deontológico” (SA, 174).

y a asumir una perspectiva deontológica, de acuerdo con la cual lo más relevante es el carácter obligatorio de la norma.

Para estudiar cómo se entrelazan ética y moral con la problemática de la ipseidad y de la acción, Ricoeur establece tres condiciones fundamentales:

- 1) el primado de la ética sobre la moral³²⁵;
- 2) que el objetivo ético deba pasar por el tamiz de la norma;
- 3) que se recurra al objetivo ético en el caso en que la norma lleve a “callejones sin salida” en el terreno de la praxis (SA, 174).

A su vez, la articulación entre el objetivo teleológico y el momento deontológico que es captada en primer lugar en los predicados (“bueno” y “obligatorio”) que se aplican a la acción se proyecta, asimismo, a la “designación de sí”, de modo que al objetivo ético corresponda la “estima de sí” y al momento deontológico, “el respeto de sí”. Por tanto, de la imbricación de la “estima de sí” y el “respeto de sí” con las condiciones para el estudio de la dimensión ética y moral en lo que respecta a la ipseidad y a la acción se desprenden tres corolarios:

- 1) la “estima de sí” es más relevante que el “respeto de sí”;
- 2) el “respeto de sí” es la apariencia que cobra la “estima de sí” bajo el reinado de la norma;
- 3) la “estima de sí” es el recurso del respeto en el caso en que no exista norma cierta que oriente para el ejercicio del respeto debido a las situaciones insalvables creadas por las “aporías del deber”³²⁶ en el terreno de la praxis.

Volviendo a la respuesta que Ricoeur ofrece a la tradición humeana, que avala por un corte lógico entre el describir y el prescribir, si es posible demostrar que, en lo que respecta al campo de la acción, la deontología está subordinada a la teleología, entonces la transición entre ambos momentos será menos abrupta, en la medida en que la narración funciona como mediación, según vimos. En palabras de nuestro autor:

³²⁵ “Antes que una moral establecida por las normas, existe una ética del deseo de vivir bien” (CC, 131).

³²⁶ Con la expresión “aporías del deber”, Ricoeur se refiere a aquellas situaciones en las que la sola normatividad moral, de carácter deontológico, no nos hace derivar de ella misma una decisión o una acción como más válida moralmente que otra en determinadas circunstancias concretas.

“Podemos esperar de la concepción teleológica, mediante la cual caracterizaremos a la ética, que enlace de modo directo con la teoría de la acción prolongada por la de la narración. En efecto, el punto de vista teleológico se expresa precisamente en valoraciones o estimaciones aplicadas inmediatamente a la acción. En cambio, los predicados deónticos propios de una moral del deber parecen imponerse desde el exterior –o desde arriba– al agente de la acción en forma de una restricción llamada precisamente moral, lo que da fuerza a la tesis de la oposición irreductible entre deber-ser y ser. Pero, si llegamos a mostrar que el punto de vista deontológico está subordinado a la perspectiva teleológica, entonces la distancia entre deber-ser y ser parecerá menos infranqueable que en una confrontación directa entre la descripción y la prescripción o, según una terminología próxima, entre juicios de valor y juicios de hecho” (SA, 175-6).

Tal acercamiento entre el supuesto par irreductible “ser y deber-ser” ha de entenderse, tal y como el propio texto señala, aludiendo a este viraje respecto al cual cambiamos de punto central: la teleología puede describir válidamente la propia deontología sin modificarla substancialmente. Lo que sí que se altera radicalmente será la perspectiva misma desde la que hemos de considerar la cuestión, tanto en el plano de la filosofía lingüística como en el plano ontológico en el que consideramos la acción misma. Para ello, tendremos que reflexionar acerca de la ipseidad como alternativa viable para la conjunción entre narratividad y acción ética en cuanto tal.

§20 Intencionalidad y norma (I): la primacía de la ipseidad

Ricoeur define a la *intencionalidad ética* como “la intencionalidad de la «vida buena» con y para otro en instituciones justas” (SA, 176). Un componente fundamental del objetivo ético sería, de acuerdo con esta definición, lo que Aristóteles llamaba el “vivir bien”. Hablamos de componente fundamental ya que, más allá de las variantes que adquiera la imagen de una vida realizada, el fin último de la acción de cada hombre

es la “vida buena”. Ahora bien, como aclara Ricoeur, de acuerdo con el relativismo aristotélico en torno a la idea de bien, esta vida buena sólo puede referirse al sí mismo y no a otra cosa. Por otro lado, el bien buscado no necesariamente debe estar encarnado en un bien particular.

La “vida buena”, un concepto que pertenece al terreno de la praxis, entonces, es, según Aristóteles, el componente fundamental del objetivo ético. Otro elemento relevante es el hecho de que la teleología interna a la praxis es el principio estructurador del objetivo de la “vida buena”³²⁷. Según Ricoeur, no se debe entender por esto que Aristóteles resuelva la paradoja de acuerdo con la cual la buena praxis sería ella misma su propio fin. Para resolver la paradoja, sería necesario recurrir a un principio de jerarquía que organizase las finalidades como incluidas unas en otras, de modo que lo superior exceda a lo inferior. Sin embargo, no se encuentra tal ordenación en Aristóteles. De hecho, hay discordancias en torno a estos conceptos en el interior de la misma *Ética*, particularmente entre los libros III y VI. En efecto, en el libro III se da especial relevancia a la relación entre la “elección preferencial” y la “deliberación”, pero al mismo tiempo se sugiere un modelo de deliberación que pareciera dejar a un lado el orden de los fines y que esté restringido sólo a los medios. Así, todas las cosas que dependen del hombre se reducen a medios. Una vez propuesto el fin, hay que examinar el modo y medio de lograrlo mediante la deliberación. Por eso, “el médico no se pregunta si debe curar”. En otras palabras, como la deliberación se vincula con las cosas que dependen del hombre, los medios de los fines fijados serán aquellos que están en su poder, de modo que el objetivo de los fines debe estar colocado del lado del “deseo” (*boulésis*) que se orienta hacia aquellas cosas que están fuera de alcance³²⁸.

³²⁷ “La vida buena es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada” (SA, 181).

³²⁸ Como ya puede verse, la orientación que seguimos en este trabajo respecto a la ipseidad y la norma atiende a la relación del sí mismo con la positividad de lo ético, manteniendo constantemente la tensión de tal vínculo. Otra línea de investigación sería la que lleva a cabo M. A. Basombrío, que atiende más bien a esta relación, pero desde el punto de vista de la narratividad del *ipse*: “La narración media, como dice Ricoeur una y otra vez, entre la descripción y la prescripción. En la medida en que narramos prácticas y éstas resultan ser buenas o malas según sus propias reglas constitutivas, los relatos utilizan ya valoraciones. No hay relatos éticamente neutros”, Basombrío, M. A. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo*, o. c., p. 242. Esta perspectiva de la tensión entre la ipseidad y el *éthos*, aunque ya parcialmente tratada en el epígrafe anterior, no puede ser desarrollada aquí con detalle, ya que este

Pero, como señala Ricoeur, lo que Aristóteles pasa por alto es la elección de lo que con anterioridad llamamos el “plan de vida”, la elección entre varios cursos de acción, esto es, si un hombre va a ser médico o arquitecto, lo que implicaría una elección sobre los fines y no sobre los medios. Y esta elección sobre los fines se realiza sobre la base de un ideal de vida que es lo que cada uno considera como su felicidad, lo que concibe precisamente como “vida buena”. Por eso enfatiza Ricoeur:

“Esta perplejidad, que alimentará más tarde nuestra reflexión, obliga a confesar que el modelo medio-fin no abarca todo el campo de acción, sino sólo la techné, en cuanto que se sustrae a una reflexión fundamental aportada precisamente por la phrónesis del libro VI. Peor aún: el modelo medio-fin parece conducir, sin duda, a un camino falso, en la medida en que invita a construir todas las conexiones entre fines subordinados y fin último según una relación que sigue siendo fundamentalmente instrumental” (SA, 179).

Por otro lado, en el libro VI la deliberación adquiere una forma más compleja. En este lugar de la obra, la deliberación es el camino que debe seguir la “sabiduría práctica” (*phrónesis*) y el hombre que aplica la sabiduría práctica (*phrónimos*) a fin de orientar la propia vida³²⁹. La deliberación se vincularía aquí con el hecho de buscar el medio más apropiado al fin perseguido, lo que implica que el hombre, aplicando la “sabiduría práctica”, se adapte a la situación que se le presenta, esto es, que pueda determinar al mismo tiempo la regla y el caso.

Para proponer una solución a estas cuestiones, Ricoeur recurre al concepto de acción que venimos examinando. En efecto, este concepto es el mejor instrumento teórico disponible por cuanto que, según vimos, es precisamente él el que puede atravesar los diferentes grados de la escala de la praxis, sean las prácticas o los planes de vida, que son agrupados por la anticipación de la unidad narrativa de una vida. Es decir, el modelo de solución propuesto por nuestro autor se encuentra en la estructura (jerárquica) de la praxis misma, entrelazada con la idea de una “vida buena”, dentro del cual la acción sería la unidad “itinerante” entre las diferentes escalas.

trabajo está más bien enfocado a la cuestión de la acción en el marco mundano mismo, por lo que atenderemos más bien a la comprensión de la acción del *ipse* en su apertura misma al mundo ético.

³²⁹ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Porrúa, 2003. p. 213-215.

Pero lo que unifica a una práctica –tal como un juego, un arte, un oficio- no se basa sólo en relaciones lógicas entre los elementos ni en la función que cumplen las reglas constitutivas –del tipo de la teoría del discurso. Más específicamente, retomando al MacIntyre de *After Virtue*, Ricoeur se refiere a los llamados “patrones de excelencia” (*standards of excellence*), que son aquellos que posibilitan calificar de “bueno” a quien ejerce la práctica en cuestión –tal como un arquitecto, un jugador de básquet, un escultor. Como señala Ricoeur, “*son reglas de comparación aplicadas a resultados diferentes, en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes e interiorizados por los maestros y los virtuosos de la práctica considerada*” (SA, 181). Estos patrones de excelencia, por ser configurados y compartidos por la comunidad, indican que la “estima de sí” no puede ser considerada como algo puramente egológico. Menos aún, las prácticas no constituirían un mero medio para el curso de acción seguido por la “estima de sí” del sí mismo. El hecho de que las reglas constitutivas de las prácticas se establezcan a partir del cuerpo social indica que los patrones de excelencia se imponen al que ejecuta la práctica. De hecho, no existiría la “competencia” entre los ejecutantes de una determinada práctica ni los debates acerca de los patrones de excelencia mismos si no hubiera un acuerdo en la comunidad acerca de los criterios a partir de los cuales se establecen los patrones.

Los patrones de excelencia se vinculan con el objetivo ético de la “vida buena” por dos vías. Por un lado, otorgan razón de ser al concepto de “bienes inmanentes” a la práctica para que el ejecutante pueda ser calificado como bueno o no. Según Ricoeur, el concepto de “bien inmanente” postulado por MacIntyre constituye la primera base para que tenga lugar el momento reflexivo de la “estima de sí”, ya que, cuando el sí mismo aprecia sus propias acciones, se aprecia a sí mismo en tanto que autor de las mismas. Por otro lado, el concepto de “bien inmanente” da un contenido a la forma vacía del imperativo categórico.

A su vez, el concepto de “bienes inmanentes” a la práctica alcanza el nivel de los planes de vida, en virtud de que las acciones parciales se integran en el ideal de una vida buena y en el curso a seguir para alcanzarla. Por ejemplo, cuando alguien elige la vocación de médico, lo que interviene es la “sabiduría práctica” (*phrónesis*). Aquí ya no es útil el modelo medio-fin aportado por la teoría aristotélica:

*“Por tanto, las configuraciones de acción que llamamos
planes de vida proceden de un movimiento de vaivén entre*

ideales lejanos, que es preciso especificar ahora, y el peso de las ventajas y de los inconvenientes de la elección de tal plan de vida en la práctica” (SA, 183).

Cuando Ricoeur habla de “plan de vida”, se está refiriendo más específicamente al vínculo entre el *ergon* del hombre y la vida. En este caso, el *ergon* vendría a constituirse en el patrón de excelencia para la vida y calificaría al hombre en cuanto tal. Así, pues, la vida remite al hombre en tanto que “totalidad” y en relación con una práctica total que es el *ergon*, en contraposición con las prácticas parciales de las cuales venimos haciendo referencia. Por tanto, es posible afirmar que cada práctica tiene un “fin en sí misma” y que cada acción se orienta hacia un “fin último” en virtud de que la práctica como un todo está estrechamente vinculada al plan de vida a través del concepto de *ergon*. Más específicamente: “*El término de vida que figura tres veces en las expresiones «plan de vida», «unidad narrativa de una vida», «vida buena», designa a la vez el arraigo biológico de la vida y la unidad de todo el hombre en cuanto pone sobre sí mismo la mirada de la apreciación*” (SA, 184). Asimismo, la unidad narrativa de una vida remite a la unión realizada por el relato entre las estimaciones que se aplican a las acciones y las evaluaciones de los personajes mismos. En virtud de la unidad narrativa de una vida, el sujeto de la ética es el mismo que posee una identidad narrativa que le viene del relato mismo. Este sujeto de la ética propio del relato se vincula a intenciones, causas y causalidades, de modo que el hombre es tanto sufriente como actuante y sometido a los caprichos del azar. Por otra parte, la “vida buena” constituye una idea-límite, por cuanto que constituye el ideal a partir del cual la propia vida se estima como realizada o no.

- La ipseidad con el otro: la amistad tratada hermenéuticamente

Ahora bien, desde el punto de vista epistemológico, la consideración de la “vida buena” como idea-límite implica la intervención del vínculo entre *phrónesis* y *phrónimos*, entre sabiduría práctica y el ejecutante de la sabiduría. Aquí Ricoeur vuelve sobre su teoría del texto como objeto-modelo de las ciencias del espíritu y de la acción significativa, así como de la hermenéutica como paradigma, que no se restringe al trabajo del investigador, sino que se extiende al sí mismo en cuanto que ser:

“En un lenguaje más moderno, diríamos que es un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas” (SA, 185).

La hermenéutica, como vemos, ocupa aquí un lugar fundamental. Primeramente, entre el objetivo ético de la “vida buena” fijado por el hombre y sus elecciones particulares se forma un círculo hermenéutico similar al suscitado por la actividad de lectura de un texto –donde el todo y la parte se comprenden mutuamente–, dado que se produce una oscilación entre la idea de “vida buena” y las decisiones más relevantes de la vida, tales como la profesión, el amor, los hobbies, entre otros. Por lo tanto: *“Interpretar el texto de la acción es, para el agente, interpretarse a sí mismo”* (SA, 185). De aquí que la “estima de sí” se oriente hacia la interpretación; en efecto, la interpretación misma es la “estima de sí”. De aquí, también, que exista asimismo en la dimensión ética un conflicto de interpretaciones en el momento en que se ejerce la sabiduría práctica. Por esta razón, el adecuar el propio ideal de vida a las propias decisiones no puede ser sometido al criterio de verificación de las ciencias naturales. Por el contrario, para saber si nuestras interpretaciones de nuestras propias acciones son adecuadas al plan de vida que nos hemos propuesto seguir, es necesaria la intervención del juicio y de la evidencia de experiencia convocada por Aristóteles:

“Esta evidencia de experiencia es la nueva figura que reviste la atestación cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea y provisional del vivir-bien” (SA, 186).

Para Ricoeur, “vivir con y para el otro” es expresión de lo que él entiende por “solicitud” o “voluntad constante de practicar la regla de oro”. La cuestión en este punto del análisis radicaría en ver en qué modo es posible articular el ideal de una “vida buena”, regulada fundamentalmente por la estima de sí, con la solicitud. Más concretamente, el problema vendría dado por el hecho de que el concepto de “estima de sí” pareciera sugerir una forma de reflexividad, un repliegue del sujeto sobre sí mismo, que excluiría a los otros, y, por ende, cualquier forma de “solicitud”. Frente a esta amenaza teórica, Ricoeur propone que la solicitud no es algo que se agrega a la estima

de sí desde afuera, sino que mantiene con ella un diálogo, de modo que el “repliegue” del sujeto es ciertamente *“una ruptura en la vida y en el discurso, pero una ruptura que crea las condiciones de una continuidad de segundo grado, de tal forma que la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra”* (SA, 186).

Primeramente, existe una cuestión de tipo gramatical. Ricoeur no habla de “estima de mí”, sino de “estima de sí”, ya que el “sí”, como vimos, no implica necesariamente referir a un “yo”. La frase de Heidegger: “El sí es en cada caso mío”, refiere en realidad a un otro que no es dicho en el discurso, pero que aparece en el sintagma “en cada caso”, de modo que el “mí” posesivo se distribuye en todas las personas gramaticales. En este sentido, la reflexividad propia de la estima de sí es de naturaleza abstracta, puesto que a fin de plantear la existencia de un otro distinto del yo (es decir, un otro que no sea un alter ego de mí), omite la diferencia entre el yo y el tú.

En segundo lugar, al hablar de “estima de sí”, se presupone que el sí es digno de estima en virtud de sus capacidades, más que por sus realizaciones. En este sentido y siguiendo la expresión “yo puedo” de Merleau-Ponty, Ricoeur hace avanzar el vocablo “capacidad” desde el plano físico al plano ético³³⁰: *“Yo soy ese otro que puede evaluar sus acciones, estimando buenos los fines de algunas de ellas, es capaz de evaluarse a sí mismo, de estimarse bueno”* (SA, 187). Así, pues, del poder-hacer físico, Ricoeur pasa al poder-juzgar propio de la dimensión ética. La cuestión estriba en poder determinar si es necesario que medie el otro para que se realice el tránsito de la capacidad a la efectucción. Si es posible demostrar este requisito indispensable de la mediación, entonces la teoría del sujeto completamente imbuido de derechos antes de su inserción en la sociedad propia de muchas filosofías del derecho natural caerá por su propio peso.

La idea de la intervención del otro como mediador entre la propia capacidad y la efectucción ya está presente en Aristóteles cuando discurre acerca del concepto de “amistad”. Dentro de la teoría aristotélica, la amistad es una noción equívoca. En este sentido, sólo es posible saber de qué tipo de amistad se está hablando si se determina qué tipo de cosas le dan origen, su “objeto” (*phileta*). Al respecto, hay tres clases de amistad: según lo “bueno”, según lo “útil” y según lo “agradable”. Gracias a estas distinciones, será posible reconocer en virtud de qué se configura la “estima de sí”.

³³⁰ El concepto de *capabilities*, capacidades, de Amartya Sen será fundamental a la hora de vertebrar su póstuma obra en torno al reconocimiento. Cfr. Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*. o. c.

Como explica nuestro autor: *“El lado «objetivo» del amor de sí hará precisamente que la philautía –que hace de cada uno el amigo de sí mismo- no sea nunca predilección no mediatizada de sí mismo, sino deseo orientado por la referencia a lo bueno”* (SA, 188).

En segundo lugar, para Aristóteles, la *philautía* siempre se da en la forma de una relación de carácter *recíproco*. De acuerdo con esta idea de “reciprocidad” y sobre la base de la amistad según lo “bueno”, cada cual ama al otro “por ser quien es”. Además, la amistad así definida limita con el concepto de “igualdad”, que trataremos más adelante, por cuanto que la amistad sólo tiene lugar entre personas que pertenecen a la misma clase. Por otro lado, en lo que respecta a la cuestión de poder determinar si es necesario antes ser el amigo de sí mismo para ser el amigo del otro, esto es, si la estima de sí es previa a la solicitud, Ricoeur remite a lo “bueno” que está contenido en los deseos que los amigos se expresan de forma recíproca:

“El sí mismo que uno ama es lo mejor de sí, llamado varias veces pensamiento o intelecto (nous), o incluso alma, a saber, lo que en sí mismo es más duradero, más estable, menos vulnerable al cambio del talante y de los deseos, así como a los accidentes de la fortuna” (SA, 191).

Entonces, lo que uno ama en sí mismo es la mejor parte de sí mismo y la estabilidad de la mejor parte de sí mismo, en virtud de la cual el amigo es “otro sí” del sí mismo. Así, pues, si la *philautía* deriva de una amistad edificada sobre la base de lo “bueno”, no es necesario preguntarse sobre la necesidad de amarse a sí mismo primero que al otro, puesto que esta estima de sí ya está dada por el concepto de reciprocidad, esto es, por el hecho de que la reflexividad propia de la estima de sí está compartida de igual modo por el sí mismo y por el otro.

Otro problema que preocupa a Aristóteles le sirve a Ricoeur para pensar acerca de su propia concepción de la alteridad, así como del tránsito de la capacidad a la efectación: *“Si el hombre feliz necesitará amigos o no”* (*Ética*, IX, 9). Los conceptos más importantes aquí son los de necesidad y de carencia y, por supuesto, la alteridad del “otro sí”. Desde este punto de vista, el amigo es aquel que tiene por función proporcionar aquello que el sí no puede o no es capaz de procurarse por sí mismo. Según Aristóteles, la “posesión de amigos” es fundamental para el hombre. Esta formulación sienta sus bases en los principios metafísicos del acto y de la potencia. En

esta misma línea de pensamiento, concibe a la amistad como un devenir o actualización inacabada de la potencia, de modo que es carente respecto del acto. De aquí que el hombre, aunque sea bueno y feliz, tiene necesidad de amigos. Además, gracias a la amistad la vida se efectúa como tal, esto es, en tanto que “buena”. Por otro lado, está la “conciencia de la vida”, que hace que la *philautía* se convierta en un deseo. Así, comenta Ricoeur, “*la propia existencia del hombre de bien es apetecible para él*” (SA, 193). En consecuencia, como el ser es apetecible por la conciencia que uno tiene por su propio bien, conciencia que es agradable por sí misma, es necesario tener conciencia de que el amigo “es”.

Ahora bien, retornando a la cuestión de si es posible que el hombre sea amigo de sí mismo, Ricoeur propone que en la afirmación aristotélica de que “la propia existencia del hombre de bien es apetecible para él mismo” constituye una forma de respuesta.

Finalmente, Ricoeur se propone señalar los rasgos propios de la *solicitud*. Con este fin, retoma la filosofía de Emmanuel Lévinas³³¹, para quien la “iniciativa” del otro descansa sobre la base de una relación intersubjetiva. Sobre ese trasfondo, nuestro pensador afirma: “*En realidad, esta iniciativa no instaure ninguna relación, en la medida en que el otro representa la exterioridad absoluta respecto a un yo definido por la condición de separación. El otro, en este sentido, se absuelve de toda relación. Esta ‘irrelación’ define la exterioridad misma*” (SA, 196). Por esta irrelación, además, el Otro no aparece a través de su rostro.

Ahora bien, al tratar el tema de la alteridad en relación con la ipseidad, mencionábamos que esa voz del Otro que ordenaba o prohibía la acción del sí mediante el imperativo “¡No matarás!” era la de un maestro de justicia que instruía de acuerdo con el modo ético. Si relacionamos esta figura de instrucción con la de la amistad que venimos tratando, enseguida surge, según Ricoeur, el contraste entre la reciprocidad de la amistad y la disimetría de la conminación. Si bien en la conminación la iniciativa

³³¹ “Pero la lectura, hemos añadido, implica también un momento de envío: es entonces cuando la lectura se convierte en una provocación para ser y obrar de otro modo. Sigue siendo cierto que el envío se transforma en acción sólo gracias a una decisión que hace decir a cada uno: ¡aquí estoy! Por eso, la identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera sino gracias a ese momento decisivo, que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad. Lo atestiguan los análisis bien conocidos de la promesa y, para decirlo con una palabra, la obra completa de Emmanuel Lévinas”, Ricoeur, P. *Tiempo y Narración III*, o. c., p. 1001.

también viene desde el otro, por cuanto que el sí es “asignado a la responsabilidad” por este otro, tal iniciativa sólo se orienta al acusativo, de modo que es al acusativo al que el sí responde. De esta forma, en la conminación, el yo convocado es un yo pasivo; de ahí la disimetría. Sin embargo, Ricoeur no excluye la posibilidad de una dialéctica del dar y del recibir, característica de la amistad, en la conminación, más precisamente sobre la base de lo “bueno”: *“¿De qué recursos puede tratarse sino de recursos de bondad que sólo pueden brotar de un ser que no se deteste a sí mismo hasta el punto de no oír ya la conminación del otro?”* (SA, 197).

Por “bondad”, Ricoeur entiende *“la cualidad ética de los fines de la acción y de la orientación de la persona hacia otro”* (SA, 197), de modo que una acción no puede ser estimada buena si no es hecha en favor de otro, en virtud de la “consideración” hacia el otro. No es extraño que nuestro autor enfatice la importancia de la consideración en el obrar, ya que desde un comienzo ha avalado la tesis de que la ética prima por sobre la moral. De aquí que le incumba dotar a la solicitud de un estatuto más relevante que el de la obediencia al deber (para con el otro). A este estatuto de la solicitud Ricoeur lo llama *“espontaneidad benévola”* (SA, 197-8). Al colocar la vida buena como objetivo, la espontaneidad benévola se vincula con la estima de sí. Y es en virtud de esta espontaneidad benévola que el recibir puede igualarse con el dar de la asignación de responsabilidad, por cuanto que el sí reconoce como superior la autoridad que le instruye actuar de acuerdo con la justicia. Entonces, el sí es a la vez activo y pasivo, agente y sufriente. El sí ahora tiene también la iniciativa, en términos de poder-hacer, en cuanto que otorga su ‘simpatía’, entendida como el reverso de la asignación de la responsabilidad por la interpelación del otro:

“En la simpatía verdadera, el sí, cuyo poder de obrar es, en principio, más fuerte que el de su otro, se encuentra afectado de nuevo por todo lo que el otro sufriente le ofrece a cambio. Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma. Quizá ahí reside la prueba suprema de la solicitud: que la desigualdad de poder venga a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio, la cual, en la hora de la agonía, se refugia en el murmullo compartido de las voces o en el suave apretón de manos” (SA, 198-9).

Al respecto, Ricoeur señala que la filosofía de Lévinas difiere de la aristotélica, en lo que respecta a la dimensión ética, en cuanto a que, mientras que para el último el gozar se opone al sufrir, el primero no equipara el compartir la pena del sufrir con el compartir el gozo. De hecho, en un momento de vulnerabilidad propio de su condición mortal, el sí recibe más del amigo (también) vulnerable que de sus propias fuerzas. Aquí los sentimientos cumplen una parte fundamental en la solicitud, ya que el sufrimiento del otro amigo provoca en el sí sentimientos que se orientan “espontáneamente” hacia el otro.

- Solicitud y norma

Finalmente, hay diferentes gradaciones en lo que respecta a la solicitud, que van desde la simpatía por el otro sufriente a la asignación de responsabilidad, como los dos extremos claramente diferenciables. Cabe destacar, primeramente, que la solicitud le agrega a la estima de sí un componente de carencia, en virtud del cual el sí, como afirma Aristóteles, se ve necesitado de amigos. Así, *“por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo como un otro entre los otros”* (SA, 200-1). La amistad, entonces, es “recíproca”, gracias a este “uno por el otro” (*allélous*). De esta idea de reciprocidad surgen los tres grados que van desde la asignación de responsabilidad a la simpatía por el otro sufriente.

En primer lugar, tenemos la “reversibilidad”, que encuentra su expresión en el lenguaje bajo el aspecto de la interlocución. Tal es el caso del intercambio de los pronombres personales: si digo “tú”, el otro entiende “yo”. En segundo lugar, encontramos la “insostituibilidad”, que da cuenta del hecho de que solamente son reversibles las funciones que cumplen estos pronombres, mientras que las personas no son sustituibles en virtud del anclaje del “yo” en uso. Teniendo en cuenta este anclaje, el yo no deja su lugar de enunciación. Así, *“lo que la solicitud añade es la dimensión de valor que hace que cada persona sea irremplazable en nuestro afecto y en nuestra estima”* (SA, 201). En virtud de la solicitud, el otro (amigo) se hace irremplazable para mí y yo me vuelvo irremplazable para el otro. En último lugar, hallamos la “similitud”, a la que Ricoeur define como el *“fruto del intercambio entre estima de sí y solicitud por el otro”* (SA, 201-2). Gracias a este intercambio, el sí estima al otro como se estima a sí

mismo. Si no fuera de esta manera, no podría estimarse a sí mismo: “*De este modo, se convierten en equivalentes la estima del otro como sí mismo y la estima de sí mismo como otro*” (SA, 202).

Al concebir la existencia de un otro para la estima de sí a través de la solicitud, se da lugar a que el objetivo de la vida buena deba incluir necesariamente el sentido de la justicia. Porque el otro es como un yo, tiene los mismos derechos que yo tengo y las mismas obligaciones. De aquí que Ricoeur postule:

- 1) que la “vida buena” se extiende más allá de las relaciones interpersonales, hacia las “instituciones”;
- 2) que, por ende, la justicia excede la solicitud, ya que exige un nuevo concepto ético: la “igualdad”.

Surgen, entonces, dos nociones que requieren de la intervención de la dimensión jurídica y política: la “institución” y la “igualdad”. Se vuelve imprescindible atender a la definición que Ricoeur da acerca de la institución entendiéndola como “*la estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.-, estructura irreducible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución permitirá aclarar*” (SA, 203).

De acuerdo con lo señalado por nuestro autor, cuando se habla de institución se presupone un conjunto de costumbres comunes, no de reglas coaccionantes. Esto es así porque la ética del “vivir-juntos” prima sobre la moral y sobre los sistemas jurídicos y políticos. Nuevamente, Ricoeur recurre a la teoría de Hannah Arendt, en este caso para enfatizar este primado del *êthos*. Arendt señala la distancia que hay entre el “poder-en-común” y la “dominación”³³². Para ella, el poder proviene de la categoría de “acción”, y no de la del trabajo ni de la labor. En efecto, la categoría de acción conlleva una significación política, por cuanto que incluye la condición de “pluralidad” y la de “concertación”. De hecho, el poder no es de uno solo, sino de un grupo y obra de un modo concertado.

³³² Cfr. SA, 203. Citando a Max Weber, quien en *Economía y sociedad* (cap. I, § 16), distingue entre *Macht* (poder) y *Herrschaft* (dominación), y en “El oficio y la vocación del político”, conferencia dirigida a jóvenes alemanes con tendencias a la no-violencia tras el desastroso desenlace de la primera guerra mundial, se refiere al Estado como “una relación de dominación (*Herrschaft*) del hombre sobre el hombre fundada en la violencia legítima (es decir, en la violencia que es considerada como legítima)”: Weber, M. *Economía y sociedad*. México: FCE, 1993.

Ahora bien, la condición de pluralidad incluye no sólo a los que participan de la situación de interacción, sino también a aquellos que están excluidos e incluso a quienes no conocemos ni conoceremos. A través de la pluralidad constitutiva del poder y de la categoría del tercero incluido, el anónimo accede a los derechos y a las obligaciones. Otro componente importante de la pluralidad es la “duración” en el tiempo. Precisamente, es gracias a que existe la institución que el poder en tanto tal adquiere una dimensión temporal, que se refiere al pasado y se proyecta sobre el futuro. Efectivamente, la acción política aspira a la permanencia en el tiempo: *“La acción, en su dimensión política, constituye el intento más importante de conferir la inmortalidad, a falta de eternidad, a cosas perecederas”* (SA, 205)³³³.

En lo que respecta a la “concertación”, junto con Arendt, Ricoeur concibe la acción pública como un tejido de relaciones humanas, donde cada vida desarrolla su breve historia. Más precisamente, es en el “espacio público de aparición” donde se desenvuelven las diferentes prácticas. Como en esta red el poder no es accesible a la simple mirada del observador, la concepción misma de “concertación” se vuelve compleja. En efecto, *“este estrato del poder caracterizado por la pluralidad y la concertación es, de ordinario, invisible, por estar recubierto por las relaciones de dominación, y (...) es hecho emerger sólo cuando está a punto de ser destruido y deja el campo libre a la violencia, como sucede en los grandes desastres históricos”* (SA, 205).

Ahora bien, aunque el poder sea por naturaleza “invisible”, sin embargo es él quien proporciona al objetivo de la “vida buena” la dimensión de la “justicia” o el sentido de la justicia. Antes de adentrarse en el problema epistemológico que suscita esta idea de justicia, sobre todo a partir de la obra de Rawls *Teoría de la justicia* -que significa una vuelta a la deontología kantiana, por oposición al utilitarismo teleológico-,

³³³ Aún así, Ricoeur desde sus comienzos, ha sabido reconocer en la acción política una paradoja ética. Por un lado, cabe afirmar: *“Reflexionar sobre la autonomía de lo político es buscar en la teleología del Estado su manera irreductible de contribuir a la humanidad del hombre... Por el bien político los hombres persiguen un bien que no podrían alcanzar de otro modo y ese bien es una parte de la razón y la felicidad”* (HV, 231). Mas, por otro lado, la otra cara de la paradoja está en que, si bien *“el nacimiento violento (de las naciones) ha sido reabsorbido en la nueva legitimidad que les ha dado cuna, esta nueva legitimidad conserva algo de lo contingente, de lo propiamente histórico, que su nacimiento violento no cesa de comunicarle”* (HV, 239).

Ricoeur intenta establecer, aunque no sea más que provisoriamente, qué es “lo justo”³³⁴. Para nuestro autor, “lo justo” abarca, por un lado, “lo bueno” y, por otro, “lo legal”. Más específicamente respecto de lo bueno, lo justo indica cuál es la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones. Para Ricoeur, es importante relevar el estatuto de lo justo por dos motivos. Por un lado, porque el “sentido de la justicia” excede lo jurídico. En efecto, la preocupación por la justicia se remonta a tiempos inmemoriales y continúa, con similares connotaciones divinas, en época secular. Por otro lado, porque el sentido de la justicia nace de la percepción de aquello que consideramos injusto. Es la falta de justicia lo que da lugar a la idea de justicia y a que se reflexione acerca de ella ideando sistemas más justos (SA, 206).

Es una vez más Aristóteles quien se ha encargado de delimitar las dos áreas de lo justo y de lo injusto. Para esto, apela a la intersección entre lo privado y lo público de la justicia distributiva. De un lado, establece una relación complementaria entre la “parte” (*meros*) y el “todo” (*holos*) respecto de las acciones que las “leyes” (*nómina*) prescriben. Como el todo institucional es absolutamente legítimo en virtud de la ley positiva que define la legalidad, la acción parcial queda automáticamente legitimada: *“Por consiguiente, la virtud «parcial» a la que se limita Aristóteles, es tan ético-política como la virtud total que la engloba”* (SA, 208). De otro lado, la idea de “compartir” (entendida como operación distributiva) con otros requiere de la intervención de la institución por causa de la ambición desmedida (*pleonexía*) y de la desigualdad.

Esta concepción aristotélica de justicia como “justicia distributiva” le resulta fructífera a Ricoeur para pensar la noción del “querer actuar juntos”. El concepto de distribución no se restringe a la estructura económica, sino que *“designa un rasgo fundamental de todas las instituciones, en la medida en que éstas regulan el reparto de funciones, de tareas, de ventajas e inconvenientes entre los miembros de la sociedad”* (SA, 209). Si concebimos la sociedad, entonces, como un sistema de distribución, ya no tiene sentido la antigua dicotomía entre individuo y sociedad, por cuanto que la institución reguladora de la distribución de las funciones, actuando como sistema, es más y es algo distinto que los individuos que desempeñan funciones. Por esta razón, Ricoeur puede afirmar que la institución es del dominio ético.

³³⁴ “La teoría rawlsiana de justicia es sin duda alguna una teoría deontológica, pero es una deontología sin fundamentación trascendental” (J, 75).

Así, pues, la justicia distributiva y la justicia reparadora tienen en común precisamente a la “igualdad”, mientras que aquello que es percibido como injusto es lo desigual. Lo justo, entonces, es lo igual. Si se reponen los integrantes de las relaciones que suscitan lo justo y lo igual, resulta que: *“La justicia distributiva consiste entonces en igualar dos relaciones, siempre entre una persona y un mérito. Descansa, pues, en una relación de proporcionalidad de cuatro términos: dos personas y dos partes”* (SA, 211).

En síntesis, sobre la base del predicado “bueno” –y sobre la idea de “lo bueno”-, Ricoeur edifica los tres estadios del discurso que transita desde la intencionalidad ética de la vida buena, entendida como una “vida justa”, a través de la solicitud. Finalmente, a la estructura en tres partes del predicado “bueno” hace corresponder una estructura análoga de la “estima de sí”. A continuación pasaremos a considerar la cuestión desde la posición de la objetivación de la vida en común a través del intento de mediar la teleología y la deontología en el plano ético.

§21 Intencionalidad y norma (II): la perspectiva de la prescripción

Para demostrar la necesidad de que la intencionalidad ética pase por el tamiz de la norma, Ricoeur tiene en cuenta el vínculo entre la “obligación” y el “formalismo”. La argumentación requiere de tres pasos:

- a) someter el objetivo de la “vida buena” al objetivo de la norma desconociendo la estructura dialógica de la norma;
- b) centralizar el estudio en tal estructura dialógica, entendida como el reflejo de la solicitud que designa la relación original, en el plano ético, de sí con el otro distinto de sí;
- c) dar cuenta del sentido de justicia, en el momento en que se convierte en regla de justicia, bajo el régimen del formalismo moral que transita desde las relaciones interpersonales a las sociales y a las instituciones que les sirven de base.

Ricoeur enfatiza la necesidad de abstraer el análisis de la estructura dialógica de la norma, pues sólo alcanzando un momento de “universalidad” será posible llegar a captar la estructura dialógica misma. Este momento de universalidad significa el hecho de que la norma pone a prueba el deseo de vivir bien por parte del sí mismo –que es a la vez el ‘yo’, el ‘tú’, el ‘él’ o ‘ella’ y el ‘otro’, tomado como “pronombre omnipersonal”.

Si bien la deontología kantiana parece romper con la tradición teleológica de una manera abrupta, sin embargo Ricoeur encuentra rasgos en común entre ambas posturas. De hecho, la perspectiva teleológica aspira a la universalidad, por ejemplo a través del concepto de “capacidad”, dentro del cual se encuadran la iniciativa de la acción, la elección por razones, la estimación y la valoración de los fines de la acción. A la inversa, la obligación moral se entrelaza con el objetivo de la “vida buena”, como ocurre en el concepto de “buena voluntad” acuñado por Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a quien Ricoeur cita de este modo: “*Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad*” (SA, 215).

Tal concepto señala, según Ricoeur, dos puntos de transición entre ambas perspectivas. Por un lado, Kant afirma que lo “bueno moralmente” es lo “bueno sin restricción”, lo cual implica dejar a un lado las condiciones interiores y las circunstancias exteriores de la acción, esto es, actuar de un modo pretendidamente “universal”. “Bueno” remite al aspecto teleológico, mientras que “sin restricción” se orienta hacia lo exclusivamente moral. Por otro lado, la voluntad es la que porta el predicado “bueno”: “*También aquí se preserva cierta continuidad con la perspectiva ética: se puede homologar el concepto kantiano de voluntad con el poder de establecer un comienzo en el curso de las cosas, de determinarse por razones, poder que, como hemos dicho, es el objeto de la estima de sí*” (SA, 216). Sin embargo, cabe destacar que, mientras que el deseo de la ética aristotélica se reconoce en su objetivo, la voluntad kantiana se reconoce en su vínculo con la ley mediante la pregunta por el deber.

Ahora bien, “deber”, “restricción” y “universalidad” están estrechamente entrelazados en el pensamiento kantiano, por cuanto que la voluntad, que se concibe como finita, debe encontrar ciertas restricciones en el actuar. La buena voluntad es, de hecho, una acción hecha por deber. De aquí se deriva lo siguiente:

“Una voluntad buena sin restricción es, en principio, una voluntad sometida constitucionalmente a limitaciones. Para ésta, lo bueno sin restricción reviste la forma del deber, del imperativo, de la restricción moral. Todo el proceso crítico consiste en remontar desde esta condición finita de la voluntad hasta la razón práctica concebida como autolegislación, como autonomía. Sólo en esta fase, el sí habrá encontrado el primer fundamento de su estatuto moral, sin prejuicio de la estructura dialógica que, sin añadirsele desde el exterior, despliega su sentido en la dimensión interpersonal” (SA, 217).

En este camino que conduce a la equivalencia entre la voluntad buena sin restricción y la voluntad autolegisladora, de acuerdo con el principio de autonomía, Ricoeur distingue varias etapas. En la primera de ellas, bajo el régimen del criterio universal, se ignora la “inclinación”, rasgo de finitud, por cuanto que no se adecúa epistemológicamente con tal criterio. Es decir, se lleva a cabo una escisión de tipo formal. Más particularmente en Kant, esta etapa corresponde al momento en que las máximas de acción se someten a las reglas de universalización, cuando la pregunta que debe regir el análisis es: “¿es universalizable la máxima de mi acción?”. De este modo, se aísla el aspecto universal del aspecto limitador del deber, los cuales estaban estrechamente unidos en la estructura de una voluntad finita y empíricamente determinada. Asimismo, entra en juego el aspecto limitador del deber, que es el carácter de restricción de la obligación y que determina la forma del imperativo que asume la regla de la universalización. Se establece así una relación entre orden y obediencia que manifiesta un nuevo modo en que se diferencian la norma moral y el objetivo ético. Esta relación se ve claramente en los actos de habla, mediante una relación de separación entre el locutor y el alocutor, donde uno manda y el otro obedece, mientras que en Kant es el mismo sujeto el que tiene el poder de mandar y de obedecer o desobedecer. Aquí, entonces, la “inclinación” es definida de acuerdo con su poder de desobediencia. Finalmente, el momento de autonomía es el momento de mayor escisión. Es cuando la libertad designa a la voluntad en su estructura fundamental y no de acuerdo con su condición finita. En este momento, la autonomía se opone a la heteronomía del libre albedrío, que, para Kant, es el precepto de seguir racionalmente “leyes patológicas”. La escisión entre autonomía y heteronomía significa llevar el formalismo a un punto

extremo, ya que la moral sólo se dice que está donde la forma legisladora de las máximas es el principio suficiente que determina la voluntad. Es aquí donde se subliman los términos del imperativo categórico: *“Cuando la autonomía sustituye la obediencia al otro por la obediencia a sí mismo, la obediencia ha perdido todo carácter de dependencia y de sumisión. La obediencia verdadera –podría decirse- es la autonomía”* (SA, 222).

Así, pues, mediante el concepto kantiano de moralidad, Ricoeur caracteriza la perspectiva deontológica en contraposición con la perspectiva teleológica de la cual hemos dado cuenta más arriba. De acuerdo con tal caracterización, aparecen como rasgos principales del punto de vista moral la “buena determinación en cuanto determinación de lo bueno sin restricción”, el “criterio de universalización”, la “legislación sólo mediante la forma”, la “autonomía”. Esta presentación de la teoría kantiana llevada a cabo por Ricoeur nos muestra a la oposición entre autonomía y heteronomía como constitutiva de lo que él llama la “ipseidad moral”. Se ha llegado, por tanto, a la “autonomía del sí”.

Ahora bien, antes de proseguir, es necesario enfatizar tres aporías a que da lugar la autonomía del sí tal como la sugiere la lectura de la teoría kantiana. La primera aporía radica en el hecho de que la deducción –el remontarse a suposiciones últimas- de la autonomía se detiene en la atestación del llamado “hecho de razón” (*Faktum der Vernunft*) o “conciencia” (*Bewusstsein*) que tomamos de la capacidad autolegisadora del sujeto moral. Así, el hecho de razón es la conciencia que tenemos de la relación que la autonomía establece entre la voluntad y la ley. Según Ricoeur, es en esta conciencia donde la atestación del ¿quién? asume una forma en su dimensión moral, es decir, *“el testimonio basado en el estatuto práctico de la voluntad libre”* (SA, 224) en razón de que la autonomía es un hecho “apodícticamente cierto”.

Al respecto, Ricoeur se pregunta, por un lado, si es posible asimilar la auto-atestación con una autoposición y, por el otro, si no existiría en realidad, escondida tras la certeza de la autonomía, *“la confesión de cierta receptividad, en la medida en que la ley, al determinar la libertad, la afecta”* (SA, 225). Aparece, nuevamente, la dimensión de pasividad, que estuvo presente en todos los aspectos estudiados en torno del sí mismo –lingüístico, narrativo, hermenéutico- como un componente constitutivo de la ipseidad.

La segunda aporía se relaciona con la primera, más específicamente en relación con el “respeto”, que, de acuerdo con Kant, es un sentimiento ubicado dentro de los “motores de la razón pura práctica”, por cuanto que inclina, de acuerdo con un afecto que se recibe de manera pasiva, a “hacer de esta ley la máxima misma”. Para Kant, el problema que plantea el vínculo entre el carácter de autoposición del sí por el sí de la autonomía y el carácter de afección por el otro se resuelve al escindir en dos la afectividad, de modo que están aquellos que se someten a la patología del deseo, por un lado, y aquellos que veneran el poder de la razón en el sí mismo. Según Ricoeur, la escisión planteada es fructífera al análisis entre la norma moral y el objetivo ético de la “vida buena”, puesto que el respeto kantiano constituiría una variante de lo que nuestro autor entiende por “estima de sí” que ha logrado pasar con éxito la prueba del criterio de universalización antes señalado. Se trata de una variante, porque la estima de sí abarca en Kant mucho más de lo que sugiere la teoría ricoeuriana, ya que aquél la coloca, en su mayor parte, del lado de la patología del deseo y que constituye ordinaria perversión. Por eso, Ricoeur apela a la distinción entre “estima de sí” y “amor de sí”, para otorgar a la primera una connotación positiva:

“En este sentido, la suspensión del «amor de sí» ejerce, respecto a la estima de sí, una función crítica y, por referencia al mal, una función purgativa. El amor de sí, me arriesgaría a decir, es la estima de sí pervertida por lo que llamaremos después la inclinación al mal. Y el respeto es la estima de sí pasada por el tamiz de la norma universal y limitadora, en una palabra, la estima de sí bajo el régimen de la ley” (SA, 228).

Así, el respeto plantea el problema de que introduce un “factor de *pasividad*” en el principio de autonomía.

Por último, la tercera aporía está relacionada con la problemática del mal. Kant atribuye al libre albedrío el origen de las escisiones señaladas por Ricoeur: 1) inadecuación de la “inclinación” empírica para pasar la prueba de la regla de universalización; 2) oposición del deseo patológico al imperativo categórico; 3) resistencia de la inclinación a la heteronomía en el principio de autonomía. Como el deseo es por naturaleza inocente, el mal se encuentra en el nivel formal, precisamente en el plano en el cual se forman las máximas. En síntesis, el mal no es otra cosa que una mala utilización del libre albedrío, un trastrocamiento del orden. Ahora bien, aunque

Kant reconoce una máxima mala o “propensión” (*Hang*) al mal, no hay que olvidar el papel de la libertad:

“Sin embargo, sigue siendo cierto que la propensión al mal afecta al uso de la libertad, a la capacidad de actuar por deber, en una palabra, a la capacidad de ser efectivamente autónomo. Pero esta afección de la libertad, aunque no alcance al principio de la moralidad, que sigue siendo la autonomía, acusa a su ejercicio, a su efectución” (SA, 229).

Esta aporía suscitada por el fundamento del uso subjetivo de la libertad trae nuevamente el problema del bien y el mal, tan caro a nuestros antepasados, que atañe al estatuto de la autonomía. Por un lado, como señala Nabert, el mal, en lo que respecta a las máximas, es concebido por Kant como una “oposición real”, de modo que resulta ser incluso más radical que el libre albedrío y ninguna fuerza humana puede extirparlo. Por otro lado, si se concibe al mal de una manera radical, como lo hace Kant, entonces el libre albedrío también es radicalizado, ya que es colocado en el centro de la oposición.

De aquí que la inclinación al mal³³⁵, en tanto que máxima del libre albedrío, resulte tan inescrutable como el origen del mal mismo. Estas dos cuestiones llevan a Ricoeur a sostener su tesis de que la ética necesita pasar por el tamiz de la norma moral:

“¿No es del mal, y de la inescrutable constitución del (libre) albedrío que se deriva de él, del que dimana la necesidad que tiene la ética de asumir los rasgos de la moral? Porque hay el mal, el objetivo de la “vida buena” debe asumir la prueba de la obligación moral, que podríamos reescribir en los siguientes términos: «Obra únicamente según la máxima que hace que

³³⁵ Ricoeur reconocerá una forma de mal que reside igualmente en la institución política, sólo que las consecuencias del mal político tienen un radio más extenso que el mal que se limita a una esfera individual: “La grandeza del mal político está hecha a la medida de la existencia política del hombre; más que cualquier otra cosa, una meditación sobre el mal político que lo relacione con el mal radical tiene que ir indisociablemente unida a una meditación sobre el significado radical de la política... El análisis de lo político, como racionalidad en marcha del hombre, no queda abolido, sino continuamente es presupuesto en la meditación sobre el mal político. Por el contrario, el mal político no es serio más que por ser el mal de esa racionalidad, el mal específico de esa magnitud específica” (HV, 241).

puedas querer al mismo tiempo que no sea lo que no debería ser, a saber, el mal»” (SA, 231).

En una segunda etapa, Ricoeur realiza el tránsito de la autonomía del sí, en su dimensión universal, al régimen de pluralidad. En este sentido, nuestro autor se orienta a demostrar que, del mismo modo que la solicitud forma parte de la estructura de la estima del sí, el respeto encuentra en la obligación su estructura dialógica.

Primeramente, Ricoeur muestra por medio de qué vínculo la norma del respeto se liga con la solicitud. Al respecto, si en el apartado anterior la consideración de la buena voluntad como buena sin restricción era la garantía para el tránsito entre el objetivo de la vida buena y el principio de la obligación, aquí la *Regla de Oro*³³⁶ (“No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera. Aquí está toda la ley; lo demás es comentario” o “Y según queréis que hagan con vosotros los hombres, así haced también vosotros con ellos”) es el procedimiento para llevar adelante el paso de la solicitud al segundo imperativo kantiano (“Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio”).

Ricoeur señala que, en la formulación de la Regla de Oro, la reciprocidad presupone una disimetría originaria entre aquellos que participan de la acción, donde uno es el agente y el otro es el paciente. Esta disimetría, además, permanece a lo largo de todo el proceso: *“El paso de la solicitud a la norma es estrechamente solidario de esta disimetría de base, en la medida en que, precisamente sobre esta última, se insertan todas las desviaciones maléficas de la interacción, comenzando por la influencia y terminando por el asesinato”* (SA, 233).

No se puede, entonces, pensar cualquier acción, en el plano moral, sin pensar a la vez esta disimetría que involucra a un agente y a un paciente. De aquí que Ricoeur

³³⁶ “¿Qué puede decir el moralista sobre la Regla de Oro? Nos la encontramos en Hillel y en el Evangelio, ya sea bajo la forma negativa: «No hagas a tu prójimo lo que no te gustaría que te fuera hecho a ti», o ya sea bajo la forma positiva: «Así todo lo que queráis que los hombres os hicieran, haced eso mismo por ellos». Se puede tener esta fórmula por la máxima suprema de la moralidad que el filósofo no tiene que demostrar sino reflexionar y, si es posible, formalizar. Que el filósofo debe partir de algo así como una experiencia moral ha sido reconocido tanto por Aristóteles, que se regía por las opiniones más estables, por las normas de acción reconocidas por los más sabios de los hombres, como por Kant” (LG, 58).

considere imprescindible llevar a cabo la reconstrucción de las formas intermedias de la disimetría en la acción que la fórmula de la Regla de Oro lleva implícitas, ya que el camino que lleva de la solicitud a la prohibición del asesinato “duplica” el camino de la violencia mediante las figuras en las cuales la interacción se vuelve cada vez más disimétrica³³⁷.

En principio, Ricoeur define a la violencia como “*el poder ejercido sobre una voluntad por una voluntad*” (SA, 233). Se trata de la forma más común de violencia, ya que el mismo hecho de actuar implica, la mayoría de las veces, a un agente que actúa sobre un paciente. Sin embargo, es en torno a esta relación primordial del “poder-sobre” que se erigen todas las demás formas de violencia: “*El poder-sobre, injertado en la disimetría inicial entre lo que uno hace y lo que se hace al otro –con otras palabras, lo que este otro padece-, puede considerarse como la ocasión por excelencia del mal de violencia*” (SA, 234), que va desde la influencia, pasando por la amenaza, la coacción, hasta las formas más extremas de tortura e, incluso, el asesinato. Todas estas formas, independientemente de su gradación, manifiestan, según Ricoeur, el hecho de que la violencia no es otra cosa que la destrucción del “poder-hacer” del otro y lo que resulta afectada es la estima de sí de ese otro, como sucede, de forma excesiva, en el caso de la tortura. De este modo, la humillación conlleva, en última instancia, la destrucción del respeto de sí. Otras formas de violencia se manifiestan a través del lenguaje, como es el caso de la influencia o de la falsa promesa y la traición. Y podríamos seguir enumerando sin llegar nunca a ser exhaustivos.

Todas estas figuras encuentran, a su vez, una compensación en las prohibiciones que se derivan de la Regla de Oro. Como señala nuestro autor, la moral viene a “replicar” a la violencia. Y la prohibición será tanto más inquebrantable cuanto más se haga primar a la ética sobre la moral: “*En efecto, en el plano del objetivo ético, es totalmente afirmativa la solicitud, como intercambio mutuo de las estimas de sí. Esta afirmación, que podemos llamar, sin duda, original, es el alma oculta de la prohibición.*”

³³⁷ “Sobre esta disimetría fundamental de la acción se injertan todas las perversiones del obrar que culminan en los procesos de victimización; desde la mentira y la astucia hasta la violencia física y la tortura. (...) La regla ética se enuncia entonces en los términos de la Regla de Oro: «No hagas a otro lo que no quieras que te sea hecho». Se notará que en su formulación más simple, la Regla de Oro pone en presencia no dos agentes, sino un agente y un paciente. Una relación precisa se establece así entre la Regla de Oro y la justicia distributiva” (LG, 119).

Es ella la que, en último término, refuerza nuestra indignación, es decir, nuestro rechazo de la indignidad infligida a otro” (SA, 235). Para que la prohibición sea efectiva, es necesario que exista antes el respeto por el otro.

Otra evidencia para demostrar que el respeto encuentra en la obligación su estructura dialógica es el hecho de que el respeto se relaciona con la autonomía del mismo modo que la solicitud con el objetivo de la vida buena. En Kant, la segunda fórmula del imperativo categórico manifiesta, según Ricoeur, una tensión entre la humanidad y la persona como fin en sí misma. El problema estriba, entonces, entre los conceptos de pluralidad y de univocidad. La solución a esta tensión, señala nuestro autor, es interponer la Regla de Oro entre la solicitud y el segundo imperativo kantiano, es decir, tratar el imperativo kantiano como la formalización de la Regla de Oro.

A la luz de esta consideración, la “pluralidad”, como manifestación plural de la exigencia de universalidad que orientaba la deducción de la autonomía, es el “campo de interacción” donde la voluntad ejerce un poder-sobre otra voluntad y en el que la regla de reciprocidad puede replicar a la disimetría originaria entre el agente y el paciente. De aquí que la humanidad se superponga a la polaridad del agente y del paciente.

Ahora bien, es de destacar que la noción de humanidad tal como es presentada por Kant tiene la misma estructura dialógica de la solicitud. La diferencia estriba en que deja a un lado su alteridad intrínseca y sólo traslada el principio de autonomía de la unidad a la pluralidad de las personas³³⁸. Sin embargo, respecto del imperativo en su formulación general, el imperativo en su segunda formulación incluye el respeto por las personas en lo que tienen de diverso. Esta concepción del respeto no sería posible sin la noción de persona previamente elaborada por la teoría kantiana:

“Es aquí donde la noción de persona en cuanto fin en sí misma viene a equilibrar la de humanidad, en la medida en que introduce en la formulación misma del imperativo la distinción entre ‘tu persona’ y ‘la persona del otro’. Sólo con la persona viene la pluralidad” (SA, 239).

³³⁸ “Se entra verdaderamente en un problema de moralidad cuando se plantea la libertad en segunda persona, cuando queremos la libertad del otro; el querer que tu libertad sea [...]” (LG, 71).

Por otro lado, el concepto de solicitud involucra a la idea kantiana expresada en la fórmula de “no considerar *nunca* a la humanidad simplemente como un *medio*”, por cuanto que implica tener en cuenta a la persona del otro en el objetivo ético de la “vida buena” en comunidad. Aquí, la reciprocidad vendría a poner un freno a la voluntad de poder “desmesurada”, pues el hecho de tratar a la “humanidad en mi persona y en la de otro como un *medio*” no significa otra cosa que ejercer sobre la voluntad de ese otro un “poder-sobre”, que, como vimos, va desde la forma leve de la influencia hasta el asesinato atroz.

Ricoeur encuentra un paralelismo entre el principio de autonomía y el del respeto de las personas en el plano de la “demostración”. Asimismo, la autonomía concurre con el concepto de persona como fin en sí. Y como la conciencia de autonomía es un hecho de razón que testifica que la moral existe en virtud de que la persona existe como fin en sí misma, de aquí que surja una concepción de la “existencia” cuyo carácter es a la vez práctico y ontológico: *“práctico, en cuanto que la diferencia entre los modos de ser se verifica en la manera de obrar, de tratar al otro; ontológico, en cuanto que la proposición ‘la naturaleza racional existe como fin en sí’ es una proposición existencial. Si la existencia no dice el ser, dice el ser-así”* (SA, 240).

Por otro lado, Ricoeur señala una discordancia al interior del imperativo kantiano, ya que no es posible asegurar a ciencia cierta si en él se distingue, en el plano deontológico, el respeto debido a las personas de la autonomía. Se podría decir, por un lado, que la distinción estaría asegurada por el hecho de que el concepto de “existir” entendido como “fin en sí” se mantiene distinto que el de “darse a sí mismo una ley”; de aquí que la pluralidad pueda aparecer en el imperativo a través de la idea de persona como fin en sí. Pero, por otro lado, es difícil establecer la distinción *“en la medida en que, en expresiones como ‘el hombre’, ‘todo ser racional’, ‘la naturaleza racional’, parece como si se impidiese a la alteridad desplegarse por la universalidad que la contiene, por el rodeo de la idea de humanidad”* (SA, 241).

Según Ricoeur, la legalidad parece *“resumir la visión moral del mundo”* (SA, 241). Por lo tanto, la regla de justicia manifiesta en el plano institucional el mismo tipo de requerimiento normativo y la misma formulación deontológica que la autonomía y el

respeto en sus respectivas dimensiones³³⁹. Nuestro autor retoma la idea de sentido de la justicia aplicada a las instituciones, particularmente en lo que respecta al concepto de distribución. En este sentido, es por obra de un objetivo ético por lo que existe la idea de “justa parte”, que, para nuestro autor, conlleva una serie de ambigüedades.

En primer lugar, la noción misma de “justa parte” comporta diferentes significaciones, ya sea que se resalte la “separación” entre lo que pertenece a uno con exclusión de otro, ya sea que se enfatice el vínculo de cooperación instaurado y reforzado por la distribución. Y, en segundo lugar:

“Si la igualdad es el resorte ético de la justicia, ¿cómo justificar el desdoblamiento de la justicia en función de dos empleos de la igualdad, la igualdad simple o aritmética, según la cual todas las partes son iguales, y la igualdad proporcional, para la cual la igualdad es una igualdad de relaciones que suponen cuatro términos y no una igualdad de partes? Pero ¿relación entre qué y qué? ¿Qué podemos decir hoy para justificar ciertas desigualdades de hecho en nombre de un sentido más complejo de la igualdad?” (SA, 243).

No obstante, Ricoeur reafirma la importancia de que la moral herede de la ética esta idea de “lo justo” orientada, por un lado, hacia “lo bueno” y, por otro, hacia “lo legal”. Respecto de “lo bueno”, “lo justo” es la extensión de la solicitud al “cada uno” de aquellos que permanecen sin rostro para nosotros; respecto de “lo legal”, “lo justo” indica que *“el prestigio de la justicia parece disolverse en el de la ley positiva”* (SA, 243). Esta ambigüedad exige, según Ricoeur, una nueva formalización que le extirpe la base teleológica a la idea de justicia.

³³⁹ Ricoeur se muestra continuador de las tradiciones políticas de Platón y Rousseau, al emplazar el nacimiento de la esfera de acción política en un acto fundacional que esencialmente iguala a todos los ciudadanos: *“... La igualdad ante la ley, la igualdad ideal de cada uno ante todos, es la verdad de lo político. Es ella la que constituye la realidad del Estado. Y al revés, la realidad del Estado, irreductible a los conflictos de clase, a la dinámica del dominio y de las alienaciones económicas, es el advenimiento de una legalidad que jamás se podrá reducir por completo a la proyección de los intereses de la clase dominante en la esfera del derecho”* (HV, 234).

Tal camino es el llevado a cabo por Rawls en *Teoría de la justicia*, donde predomina una concepción procedimental de “lo justo”. La perspectiva deontológica adoptada por este autor y aplicada a las instituciones encuentra sus raíces en la tradición contractualista, que entiende la ficción del contrato social como la causa de superación del estado de naturaleza por un conjunto de individuos con la finalidad de acceder a un estado de derecho. Por otra parte, la ficción del contrato social logra separar “lo justo” de “lo bueno”, ya que, en lugar de presuponer un compromiso acerca del bien común por parte de una comunidad, establece como punto de partida el procedimiento contractual producto de una deliberación imaginaria. A partir de este procedimiento contractual se establecen los llamados “principios de justicia”. Así, el contrato vendría a llenar en el plano institucional el lugar que tiene la autonomía en el plano de la moral, por cuanto que *“una libertad, suficientemente liberada de la ganga de las inclinaciones, se da una ley que es la ley misma de la libertad”* (SA, 243). La diferencia estriba en que la autonomía es efectivamente un hecho de razón, mientras que el contrato sólo es una ficción fundadora. De todos modos, la ficción del contrato social viene a equiparar la concepción deontológica de la justicia con el principio moral de la autonomía y de la persona como fin en sí misma.

Ahora bien, la noción de “equidad” es la garantía de la justicia y de las instituciones, ya que el contrato originario parte de una situación equitativa. De esta manera, lo justo se independiza de la concepción de bien común, por cuanto que el contrato original surge entre personas libres y racionales que se preocupan por promover sus intereses individuales. Al unir el contractualismo con el individualismo, ya no es necesario apelar a la ética de corte teleológico, como sucede en la teoría utilitarista de Stuart Mill, contra la cual se dirige el trabajo de Rawls. Según Ricoeur, no hay dudas de que el utilitarismo debe figurar entre las doctrinas teleológicas, *“en la medida en que define la justicia por la ‘maximización’ del bien para la mayoría. Y este bien, aplicado a instituciones, no es más que la extrapolación de un principio de elección construido en el plano del individuo, según el cual un placer simple, una satisfacción inmediata, deberían ser sacrificados en favor de un placer o de una satisfacción más grandes aunque remotos”* (SA, 245-6).

Ricoeur enfatiza la idea de que hay una separación tajante entre el utilitarismo teleológico y la deontología en todas sus acepciones, por cuanto que en el sacrificio, al ser trasladado del individuo al conjunto de la sociedad, lo que se sacrifica es “todo un

estrato social”. De aquí es fácil prever quiénes serán los más desfavorecidos de acuerdo con esta concepción que legitima la “estrategia” del chivo expiatorio. Por lo tanto, la persona es tratada como un medio y no como un fin.

Rawls, en cambio, hará derivar los contenidos de los principios de justicia de un procedimiento equitativo mediante la noción de contrato social y sin comprometerse con algún criterio pretendidamente objetivo de qué cosa sea “lo justo” a partir de la formulación de tres preguntas:

- a) qué garantiza la equidad de la situación de deliberación de la que resultaría un acuerdo sobre un ordenamiento justo de las instituciones;
- b) qué principios se elegirían en esta situación “ficticia” de deliberación;
- c) qué argumento convencería a las partes deliberantes para elegir de forma unánime los principios de justicia propuestos por Rawls en lugar de los propios de la doctrina utilitarista.

Rawls responde a la primera cuestión mediante el presupuesto de la “posición original” y la alegoría del “velo de la ignorancia”, que tiene la función de establecer restricciones. En efecto, se trata de poder determinar qué es aquello que los individuos deben conocer bajo el velo de la ignorancia, de modo que de lo que elijan resulte una distribución “de ventajas e inconvenientes” en una sociedad real en la cual hay intereses en juego. De aquí surgen cinco restricciones:

- 1) cada miembro debe tener un conocimiento suficiente de la psicología general de la humanidad en cuanto a las pasiones y a las motivaciones fundamentales;
- 2) cada miembro debe saber aquello que presuntamente todo ser racional desea poseer, esto es, los bienes sociales primarios sin los cuales *“el ejercicio de la libertad sería una reivindicación vacía”* (SA, 248);
- 3) como la elección se realiza sobre la base de concepciones de justicia diversas, cada miembro debe estar informado acerca de los principios de justicia que entran en competencia;
- 4) cada miembro debe estar en un plano de igualdad respecto al acceso de tal información;
- 5) se debe garantizar que el contrato “obligará” en la vida real, no importa cuáles sean las circunstancias predominantes.

En cuanto a los principios que serían elegidos bajo el velo de la ignorancia, Rawls menciona particularmente dos, el “principio de igualdad” y el “principio de diferencia”, que son, esencialmente, principios de distribución: el primero garantiza las libertades iguales de soberanía; el segundo trata sobre las condiciones ineludibles de desigualdad. Este segundo principio estipula, en un primer momento, las condiciones bajo las cuales ciertas desigualdades deben considerarse como preferibles frente a desigualdades más grandes, *“pero también a una repartición igualitaria”* (SA, 251); en un segundo momento, iguala las desigualdades que se relacionan con las diferencias de autoridad y de responsabilidad.

Finalmente, en lo que concierne a la cuestión de en virtud de qué “razones” los miembros bajo el velo de la ignorancia preferirían estos principios “en su orden léxico” en lugar de los provenientes del utilitarismo, Rawls recurre al argumento del “maximin”, que implica que los miembros eligen aquella disposición que “maximiza” la parte mínima. Es aquí donde Ricoeur encuentra que *Teoría de la justicia*, a pesar de su perspectiva deontológica, se emparenta con el sentido ético de la justicia. Por eso, es válido formular la pregunta: *“¿una concepción puramente procedimental de la justicia logra romper sus amarras con un sentido de la justicia que la precede y la acompaña de principio a fin?”* (SA, 253). De aquí que Ricoeur entienda que la concepción procedimental de la justicia de Rawls en modo alguno escapa a la estructura teleológica de “lo justo”, sino que más bien otorga la “formalización de un sentido de la justicia que se presupone continuamente” (SA, 253).

Así, pues, Ricoeur concluye que:

- 1) es posible demostrar en qué sentido un intento de fundamento puramente procedimental de la justicia aplicada a las instituciones de base de la sociedad lleva a su punto culminante la ambición de superar el punto de vista deontológico de la moral de la perspectiva teleológica de la ética;
- 2) sin embargo, tal intento enfatiza de la mejor manera posible cuáles son los límites de dicha ambición.

Por otro lado, el contrato social, efectivamente, viene a ocupar, en el plano de las instituciones, el lugar que la autonomía tiene en el plano de la moralidad. Sin embargo, destacábamos anteriormente que el contrato es sólo una ficción fundadora. Al respecto, Ricoeur se pregunta:

“¿Por qué el autofundamento del cuerpo político carece de la atestación de base en la que se fundan la buena voluntad y la persona fin en sí? ¿Por qué los pueblos, sometidos durante milenios a un principio de dominación que trasciende su querer-vivir-juntos, no saben que son soberanos, no en virtud de un contrato imaginario, sino en virtud del querer-vivir-juntos que han olvidado?” (SA, 254).

Cuando este olvido ha realizado sus estragos, solamente queda la ficción que iguala el contrato social con el principio de autonomía y con el de persona como fin en sí. Y si el principio de autonomía no resulta nada más que una ficción, su función sería la de “llenar” el olvido de la fundación de la deontología en el “deseo de vivir bien con y para los otros en instituciones justas”.

De esta manera, y a modo de conclusión de este punto, la demarcación del *soi* como espacio de respuesta y de responsabilidad que propone Ricoeur abre el espacio del ir y venir de la ética a la política. Con ello, se marcan dos tipos de *otro*: el *tú* de las relaciones interpersonales, el *alter ego*, y el *cada* uno de la vida de las instituciones. Más aún, se ofrece una polisemia de la alteridad, que brota de esa alteridad en la ipseidad que pasa por lo otro de sí. Tal planteamiento, como hemos visto, no impide el reconocimiento de que ese deseo de la vida buena se encuentre con todas las formas de la violencia. De ahí la necesidad, por un lado, de la sabiduría práctica y, por otro, de cierto discurso que en sí mismo sea capaz de convenir a la meta-categoría de la alteridad y a su dialéctica con la ipseidad. En cualquier caso, el desafío consiste en la necesidad de elegir, lo que procura el acercamiento entre el actuar y el acto de ser, ente la hermenéutica y la ontología, en un terreno de fragilidad compartida³⁴⁰. Será en ese terreno donde Ricoeur desarrolle un aspecto que ha manejado incipientemente en su penúltima gran obra, *Sí mismo como otro*³⁴¹, y que termina desarrollando en su obra póstuma, *Caminos del reconocimiento*³⁴², que analizaremos a continuación.

³⁴⁰ Cfr. Navarro Cordón, J. M. “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en Aranzueque, G. (coord.). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997. pp. 239-266.

³⁴¹ El concepto de “reconocimiento” refleja tanto el movimiento de la *estima de sí* («yo» o «proyecto ético») hacia la *solicitud* («tú» o «deber») como el movimiento de la solicitud que se extiende hacia el otro desconocido en la *justicia* administrada por las *instituciones* en la sociedad («él» o «instituciones»): “Si hiciera falta nombrar la categoría que, en el plano de la tercera problemática puesta en marcha por

§22 Hacia una “teoría del reconocimiento”

En su última obra, *Caminos del reconocimiento*, Ricoeur parte de una doble sorpresa: por una parte, la coherencia y amplitud del campo lexical de la noción de “reconocimiento”³⁴³, ya que la sucesión de acepciones derivadas del uso y la literatura revelan una forma de “polisemia regulada” y, por otra, la falta de una teoría sistemática del reconocimiento en el plano filosófico. Sin embargo, la categoría del reconocimiento está presente no sólo en la teoría filosófica sino a lo largo de la historia del ser humano en sus prácticas más fundamentales:

“Es un hecho que no existe teoría del reconocimiento digna de este nombre al modo como existe una o varias teorías del conocimiento. Esta sorprendente laguna contrasta con el tipo de coherencia que permite al término ‘reconocimiento’ figurar en un diccionario como una unidad léxica única a pesar de la multiplicidad, que esta unidad léxica abarca” (CR, 11).

La tesis de la que parte Ricoeur es que los usos filosóficos del verbo “reconocer” permiten ser concatenados siguiendo una trayectoria derivada de su propia gramática,

el retorno sobre sí, respondiese a las categorías precedentes de imputabilidad y de responsabilidad, escogería el término de reconocimiento, tan grato a Hegel en el periodo de Jena y en todo el curso posterior de su obra. El reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a ésta hacia la justicia. El reconocimiento introduce la diada y la pluralidad en la constitución misma del sí. La reciprocidad en la amistad, la igualdad proporcional en la justicia, al reflejarse en la conciencia de sí mismo, hacen de la estima misma de sí una figura del reconocimiento” (SA, 327). Curiosamente, y como si se cerrara un círculo que atisbó en sus inicios, el mismo Ricoeur recogía una idea similar en una de sus más tempranas obras (1955): “[...] Porque existimos en parte gracias al reconocimiento de los demás, que nos valoran, nos aprueban o nos desaprueban y nos remiten la imagen de nuestro propio valor; la constitución de los sujetos humanos es una constitución mutua de opinión, de aprecio y de reconocimiento; el otro me da mi sentido devolviéndome la temblorosa imagen de mí mismo” (HV, 106).

³⁴² Paul Ricoeur falleció el 20 de mayo de 2005 a los 91 años de edad, pocos meses después de la publicación de esta obra.

³⁴³ Con el diccionario *Le Grand Robert* a la mano, Ricoeur señala cómo hay una cadena de sentidos entre: “aceptar, tomar como cierto, admitir, confesar, ser tributario, agradecer” (CR, 25).

que transita de “*la voz activa*”, referida al reconocimiento como identificación, a “*la voz pasiva*”, que alude al reconocimiento mutuo, pasando por el reconocimiento de sí mismo. Reconocer es, de entrada, una relación que se establece entre un sujeto y el otro, entre una mismidad que se forma en la distinción que se hace de un objeto externo; expuesto así, el reconocimiento no va más allá de un planteamiento cognoscitivo en el que un sujeto considera la aprehensión de un objeto. Sin embargo, la trascendencia o superación del reconocimiento como fenómeno meramente epistémico viene a partir de un señalamiento que hace Ricoeur: el reconocimiento no es sólo esta voz activa del verbo que remite al sujeto activo de la acción, sino que también habrá de plantearse la expresión de su voz pasiva, esto es, que el reconocimiento conlleva la necesidad de ser reconocido. De ahí que el polo activo del reconocimiento exprese la pretensión de ejercer una forma de control intelectual sobre el mundo y el polo pasivo del reconocimiento, en cambio, manifieste una expectativa que sólo puede ser satisfecha en la reciprocidad³⁴⁴. En todo el itinerario, el reconocimiento va liberándose de su énfasis cognoscitivo hasta el punto de que, al final, el reconocer abre la vía al conocer. Así lo expresa Ricoeur de manera clara: “*Para identificar es preciso distinguir, y se identifica distinguiendo. Este requisito no rige sólo la teoría del reconocimiento limitada al plano teórico; regirá también, con igual insistencia, todos los usos nacidos del cambio del reconocer al ser reconocido: la persona humillada aspira precisamente a ser distinguida e identificada*” (CR, 36).

Como señala Ricoeur, la identificación y la distinción son una operación que va más allá de un plano subjetivo y que se extiende a un campo que afecta a la voz pasiva del reconocer: el ser reconocido implica ser identificado y ser distinguido. Ello quiere decir que la idea de reconocimiento en el punto de partida de identificación-distinción se lleva a un plano de alteridad que la teoría del conocimiento no alcanza a concebir. Reconocer implica ser reconocido, sobre todo en el ámbito de la ética y la justicia, la cual nos habla de un movimiento que toma en cuenta el papel del otro y la ida y vuelta de la relación; no sólo es una acción unilateral del sujeto, pues es también la pasividad del otro que es reconocido.

³⁴⁴ Cfr. CR, 31-2. Una presentación más detallada de esta obra se puede encontrar en Domingo Moratalla, T. “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. P. Ricoeur: caminos de hospitalidad”, en *Pensamiento* 62 (2006), p. 203-230.

Esta secuencia contiene para Ricoeur varios tramos que, de algún modo, se pueden ordenar en torno a tres ‘caminos/problemáticas’ que giran en torno al concepto de “reconocimiento” y que analizaremos a continuación: el camino/problemática de la identificación, el de las capacidades y el del reconocimiento mutuo.

- *La identificación*

El reconocimiento sigue un primer itinerario en el concepto de “identificación”, que transita de la distinción de “algo” en general, reconocido como “otro”, a la percepción de sí mismo y de las propias capacidades, pasando por la identificación de un “alguien” exterior. De hecho, el problema de la identificación se encuentra íntimamente ligado a la iniciativa y la voluntad del sujeto de subsumir racionalmente el mundo que lo rodea. En efecto, el reconocimiento en una primera instancia se encuentra ligado a la idea de conocimiento, y marca la insistencia de un volver a conocer un objeto o un hecho. Por supuesto que esto entraña la operación mental que un sujeto realiza en la aprehensión de las cosas: reconocer es volver a conocer, es volver a aprehender el sentido de los objetos; pero esta aprehensión marca una acción mental por parte del sujeto en la que a través de identificar, relacionar y distinguir las notas de sus objetos alcanza la posibilidad de un conocimiento más profundo. Cabe hacer notar que el binomio identificar-distinguir que el autor señala como punto de partida en el esclarecimiento del verbo reconocer, establece un vínculo claro con la teoría del conocimiento, pero quiere ir más allá de ella. El reconocimiento no es una mera repetición mecánica del conocimiento, en la que no se agregaría nada ni se efectuaría nada más que una reconsideración del objeto o cosas que se busca aprehender. Ricoeur intenta trascender esta esfera del conocimiento y hacernos ver que el reconocimiento, aun teniendo un origen cognoscitivo, refleja un movimiento propio de aprehensión del mundo que no sólo es teórico sino que, como veremos más adelante, se desenvuelve en esferas que pertenecen a la ética y la política hacia el otro.

La teoría del conocimiento en su sentido clásico, tal como nos ha llegado desde la modernidad iniciada por Descartes y Kant, desarrolla una idea de reconocimiento supeditada a la esfera de la subjetividad humana. El reconocimiento aparece como una acción suplementaria del sujeto que en su búsqueda de conocimiento ejerce su

racionalidad y su juicio sobre las cosas; el movimiento es unilateral y en la sola dirección de la acción del sujeto. Es el sujeto el que distingue y el que, desde Descartes, acude a la teorización del juicio como capacidad de separar lo verdadero de lo falso, donde el método consiste en la distinción, en contraste con el recuerdo y la opinión: “*Ciertamente, Descartes no es el primero en elaborar una teoría del juicio, operación muy importante del pensamiento. Sí es el primero en inaugurar este análisis mediante un acto de ruptura*” (CR, 41), estableciendo un sentido del reconocimiento que oscila entre el asir una idea con el pensamiento y el hecho de aceptar algo como verdadero. Sin embargo, como señala Ricoeur, el terreno cartesiano no es el más indicado para establecer una filosofía del reconocimiento³⁴⁵.

Con Kant, reconocer también es identificar, pero no en el sentido de distinguir sino de relacionar: “*Para Kant, identificar es relacionar*” (CR, 49). Hay una función de enlace, de conexión, de síntesis entre la sensibilidad y el entendimiento. En el acto fundamental del juicio, se produce el conocimiento mediato del objeto a través de su representación como intuición y como concepto. Juzgar es subsumir las intuiciones sensibles bajo un concepto. La conciencia se reconoce en la “producción” de esa unidad que constituye el concepto de un objeto. Conocer es relacionar, es identificar al *yo* con sus objetos. Por eso, Ricoeur puede decir:

*“Toda la Deducción trascendental aparece resumida y proclamada aquí: no hay unión sin síntesis; pero tampoco síntesis sin unidad, ni unidad sin conciencia. La única virtud atribuida al reconocimiento es la de mostrar esta unidad de la conciencia sobre el objeto. (...) Con otras palabras, la recognición consiste en que la conciencia una no se aprehende más que objetivada en una representación afectada por el sello de la necesidad y la unidad”*³⁴⁶.

En el sentido antes expuesto, conocer y reconocer se formulan como tareas en las cuales la conciencia hace suyos los objetos. Identificar asume el sentido prioritario del reconocer, esto es, que bajo la teoría crítica de la subjetividad kantiana, el reconocimiento se entiende como la capacidad de la conciencia para identificar sus

³⁴⁵ Cfr. CR, 48.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 57.

objetos; en ello, el papel de lo otro es desplazado a una identidad de mero tránsito en la acción del intelecto; la operación de la identificación, aunque necesita de la participación de la otredad, registra únicamente el recorrido del sujeto. De ahí que la sinonimia entre reconocer y representar no sea casual³⁴⁷.

Con Husserl y la fenomenología, recuerda Ricoeur, se renuncia a una relación estable y mediada entre sujeto y objeto. Es la “ruina de la representación”, que remite al problema de la variación y del tiempo, que, al límite, puede hacer irreconocibles las cosas:

“Se puede decir, con Lévinas, en un artículo publicado con motivo del centenario del nacimiento de Husserl, que, en la última filosofía de Husserl, se anuncia ‘la ruina de la representación’. (...) Esta temática es la de lo implícito, de lo potencial inadvertido, de las escapadas hacia horizontes no dominados, hasta en la percepción entendida como presencia cerca de las cosas” (CR, 69).

Es la temática de la fenomenología de la percepción que, en M. Ponty, alude al problema de las “constantes perceptivas” de todos los registros sensoriales. Una cierta confianza en la estabilidad de las cosas contrasta con la duda que emerge a menudo por el paso del tiempo, volviendo complicada la identificación. El enemigo entonces del reconocimiento resulta ser el desconocimiento, en particular de las personas y de los rostros, como el envejecimiento. Entender el reconocimiento es, así, pensar un misterio, una contradicción e incluso una “*dimensión patética*” (CR, 75).

- *El reconocerse a sí mismo*

³⁴⁷ Al respecto, conviene recordar que ha sido Hegel quien ha dado un paso más en la comprensión de las relaciones de alteridad, ya que intenta rebasar este concepto de identificación kantiana. Hegel va más allá de Kant en el sentido de que el proceso de conocimiento deja de ser unilateral y se torna en un tránsito dialéctico entre el yo y el otro. Ya no es tan sólo el sujeto encerrado en sí mismo y en su lenguaje el centro de todo acontecimiento, puesto que se observa la participación de una entidad ajena a la conciencia en el proceso del conocer y del reconocer. Cfr. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2000. Principalmente en el prólogo y en la introducción de esta obra, se puede observar la importancia de la otredad, la cual aparecerá a lo largo de todas las figuras en que el espíritu se reconoce a sí mismo en su búsqueda de verdad y de conocimiento.

La dificultad de subsumir el mundo exterior suscita una mirada interior, una mirada que guía el segundo camino del reconocimiento, que es el descubrimiento de las propias capacidades. Desde los griegos, señala Ricoeur, se perfila la noción de “*reconocimiento de la propia responsabilidad*”, de la responsabilidad en la acción. Los héroes homéricos son “centros de decisión”³⁴⁸ y de deliberación que deben afrontar los problemas de la intención, del mal, de la libertad:

“Si consideramos el mundo homérico como terminus a quo de la trayectoria que dibuja la curva del reconocimiento de la responsabilidad en el espacio griego es porque se puede demostrar que ya se ha atravesado el umbral hacia la reflexión centrada en la deliberación, como ocurría con Aristóteles” (CR, 84).

El retorno de Ulises a Ítaca es una recapitulación de las etapas de reconocimiento comunitario, amical, filial, conyugal; ser reconocido para Ulises es recuperar la propia identidad:

“¿Qué conservar para nuestra investigación? Personajes homéricos que hemos visto comportarse como ‘centros de decisión’ y ‘reconocerse responsables’ son también capaces de un reconocimiento que pasa por otro, pero que no se puede llamar mutuo, pues está centrado en un solo protagonista” (CR, 88).

Igualmente, en el *Edipo en Colono*, asumir los actos pasados, incluso los no intencionales, es una manera de asumir el dolor sufrido, un modo nuevo de reconocerse:

“Una cosa muestra especialmente Edipo en Colono: que el personaje trágico, por muy abrumado que esté por el sentimiento del carácter irresistible de las fuerzas sobrenaturales que rigen los destinos humanos, sigue siendo el autor de esta

³⁴⁸ Ricoeur toma del filósofo moral inglés Bernard Williams (1929-2003) la expresión “centros de decisión”. Williams ganó renombre por su intento de reorientar el estudio de la ética, la historia, la cultura, política y psicología bajo el modelo de la Antigua Grecia.

acción íntima que consiste en evaluar sus actos, singularmente en la condición de retrospección” (CR, 89).

Con Aristóteles, el sujeto se reconoce a sí mismo en la sabiduría práctica que, en un estado habitual de virtud, dirige su decisión intencional hacia la regla moral. Se trata de un sujeto reflexivo que reconoce su responsabilidad. A partir de ahí, según Ricoeur, se perfila lo que, en la época moderna, es una fenomenología del hombre capaz, que se basa en la conciencia reflexiva y en una “hermenéutica del sí” que inauguran Descartes y Locke. Primero en el plano teórico del cogito y luego en el plano práctico, sobre todo en la filosofía moral y la filosofía del derecho de Kant, se delinea la conciencia de un sujeto “árbitro” y legislador³⁴⁹. Ricoeur piensa, sin embargo, que los modernos descuidan una adecuada tematización de la acción reflexiva, en la línea trazada por Aristóteles. Por eso, propone un examen de las capacidades que, en su opinión, enriquece la noción de reconocimiento al reemplazar el énfasis en la identificación por el énfasis en la confesión o la declaración de una potencia. Así, Ricoeur establece un lugar intermedio entre el reconocimiento como identificación y el reconocimiento mutuo.

En efecto, Ricoeur subraya las anticipaciones de la mutualidad que contiene el reconocimiento de sí mismo como auto-afirmación de las propias capacidades, que siempre se realiza con referencia a otro, sin solipsismo, sobre la base de un intercambio. Esto es patente en las capacidades más inmediatas, desde la capacidad de “decir” o “hablar”, que se supone siempre un oyente, hasta la auto-designación, que requiere la adopción por otro de aquel nombre atribuido: *“Al inaugurar la idea de capacidad por el poder decir, conferimos, de un solo golpe, a la noción de obrar humano la extensión que justifica la caracterización como hombre capaz del sí que se reconoce en sus capacidades”* (CR, 106). Por otra parte, el “poder hacer”, o la capacidad de producir acontecimientos en el mundo físico y social, remite directamente al otro como obstáculo o facilitador. Finalmente, con *“la imputabilidad”*³⁵⁰, la capacidad de actuar se centra

³⁴⁹ Cfr. CR, 102.

³⁵⁰ *“La serie de preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, encuentra una continuación en la pregunta ¿quién es capaz de imputación? Esta noción nos lleva al centro de la problemática que expresamos anteriormente, desde la evocación de la epopeya homérica, con el término de reconocimiento de responsabilidad. Es en este punto donde es mayor la afinidad temática entre nosotros y los griegos sobre la concepción de la acción. (...) El término mismo sugiere la idea de cuenta, que hace al sujeto responsable de sus actos, hasta el punto de poder imputárselos a él mismo”* (CR, 115).

completamente en el otro como interrogador, inquisidor, acusador o juez, y la noción de responsabilidad es asumida por un sujeto de derecho, aunque disimulando una obligación más amplia y compleja hacia el otro vulnerable y frágil.

Por fin, Ricoeur llama la atención sobre dos capacidades ulteriores, la *memoria* y la *promesa*, en las que la problemática del reconocimiento de sí alcanza un punto álgido. Aunque estos aspectos ya fueron analizados al considerar su obra *Memoria, historia, olvido*, aquí son retomados por Ricoeur encauzando ambos términos hacia la problemática que le ocupa, el reconocimiento. Así, partiendo de la *memoria*, señala cómo encontrar es reencontrar, reencontrar es reconocer y reconocer es aprobar el reencuentro, lo que es admitir haber olvidado, siendo esa la paradoja del recuerdo:

“Es aquí donde surge, como de improviso, el problema del olvido; en efecto, el desciframiento de las huellas supone que, como se suele decir, fueron dejadas. Esta simple palabra evoca su carácter fugitivo, vulnerable, revocable. En una palabra, pertenece a la idea de huella poder ser borrada. Con esta idea inquietante de la amenaza de destrucción de las huellas, es la amenaza del olvido la que se impone. (...) Sí, el olvido es, sin duda, el enemigo de la memoria, y la memoria un intento, a veces desesperado, por arrancar algunos restos al gran naufragio del olvido” (CR, 121-2).

Con la *promesa*, dice Ricoeur, se expresa una capacidad que implica a todas las otras, porque contiene una voluntad de constancia de la propia identidad, así como una forma de dimensión fiduciaria:

“La grandeza de la promesa tiene su sello en su fiabilidad. Más precisamente, es de la fiabilidad habitual vinculada a la promesa de antes de la promesa de donde cada promesa puntual obtiene su credibilidad respecto al beneficiario y al testigo de la promesa. Esta dimensión fiduciaria prolonga, en el plano moral, el análisis lingüístico de la fuerza ilocutoria que unía el compromiso hacia el alocutor al compromiso de hacer por el que el locutor se coloca ante una obligación que lo ata. (...) Este momento fiduciario es común a la promesa y al testimonio, el

cual, en una de sus fases, incluye un momento de promesa” (CR, 137).

El mismo hecho de poder prometer es una de las dimensiones esenciales del accionar del ser humano en cuanto que lo consideramos en la globalidad de sus acciones, que incluyen el momento más íntimo de la ipseidad como su relación inmediata con el plano de lo político, al que la ipseidad tampoco es en absoluto ajena, en el que la responsabilidad y la solicitud se imbrican en el tejido entero de las acciones éticas y políticas de los individuos³⁵¹. Eso no hace obviar a Ricoeur que debe aludir al problema que se presenta en cuanto la alteridad no es sinónimo de ayuda en el proceso de reconocimiento de la propia identidad y de las propias capacidades, sino que se instala como barrera que impide el reconocimiento cabal de uno mismo. El ejemplo más pertinente nos lo ofrece Hobbes, donde en el estado de naturaleza que describe los sujetos se niegan el reconocimiento por desconfianza y sólo el miedo a la muerte violenta impone por necesidad el cálculo racional que hace posible esa renuncia y el reconocimiento previo al contrato del Leviatán. No hay aquí, dice Ricoeur, una motivación moral ni una dimensión de alteridad:

“A mi modo de ver, el fallo reside en la ausencia de una dimensión de alteridad en la serie de conceptos que culminan en la idea de pacto. En primer lugar, las nociones de cesión de derecho, de desasimiento de poder, llevan la marca de un voluntarismo virtualmente arbitrario. Es el cálculo suscitado por el miedo a la muerte violenta el que sugiere estas medidas que tienen apariencia de reciprocidad pero cuya finalidad sigue siendo la preservación del poder propio. Ninguna expectativa venida del otro justifica el desasimiento” (CR, 179).

La descripción anterior de Ricoeur resulta acertada, en la medida en que efectivamente subyace a la idea de pacto social el interés personal de salvaguardar la

³⁵¹ Como señala Casarotti: “Al origen del poder de prometer emerge la presencia callada y subterránea del vínculo social, que sostiene, en el plano antepredicativo, lo que la teoría analítica describe en el plano del lenguaje. Junto a la dimensión ética de la promesa aparece, también, su dimensión política: la regla de la fidelidad se destaca sobre el fondo de un espacio público regido por un pacto social implícito en virtud del cual la discusión es preferida a la violencia”, Cararotti, E. *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*, o. c., p. 394.

vida propia, por lo que sería imposible bajo esta premisa hablar de una verdadera alteridad entre el sujeto y el otro; si pensamos que la relación del reconocimiento conlleva la reciprocidad y un acuerdo mutuo entre las partes, tendremos que aceptar que los postulados de Hobbes se apoyan en una base particular subjetiva que no permite la fluidez y el tránsito entre los interlocutores. Como vemos, Hobbes permanece en la esfera de un derecho subjetivo y una legalidad de la defensa particular, en donde el otro queda conformado como amenaza. El carácter de resistencia del otro, que no se refiere a su calidad de ser irreconocible sino a la marca de su diferencia con un sujeto que intenta aprehenderlo, indica también un momento de lucha de opuestos, en donde la acción efectuada por el sujeto tendrá un tipo de reacción opuesta por parte del otro. Dentro del terreno instintivo de la supervivencia, la relación con el otro se desarrollará en peligro, lucha, conquista y dominio.

En cambio, será a partir del concepto de *Anerkennung* de Hegel, donde el individualismo posesivo de Hobbes sea superado. Mientras que Hobbes parte del sujeto individual y egoísta en la constitución del Estado político, Hegel, en contraparte, nos ofrece la perspectiva social y moral en la formación de instituciones públicas. En tanto que Hobbes explica el acto de reconocer a partir del miedo hacia el otro, en Hegel el reconocimiento tendrá su lugar dentro de la formación social del espíritu. De esta manera, tenemos dos formas de entender el mundo social y moral de los seres humanos: uno que se crea con base en el individuo y otro que, actualizando las ideas de Aristóteles, concibe al hombre como ser colectivo de manera necesaria. En la perspectiva de Hegel, los individuos son formados a través de su vida social, en relación con otros semejantes, por lo que el reconocimiento resulta una derivación lógica y racional de la vida comunitaria; por lo mismo, el otro no es visto solamente en su calidad de enemigo sino también en su posibilidad de amigo y aliado. Desde el individualismo, el otro es la amenaza a la vida propia; desde la perspectiva hegeliana, el otro es momento necesario e imprescindible para construir la sociabilidad humana.

Será, por último, desde la reflexión realizada por Axel Honneth³⁵² a partir de donde Ricoeur realice un acercamiento a las consecuencias de una percepción negativa de la propia identidad y del potencial moral de no-reconocimiento que se deriva de ello. De ahí que el concepto de “*estima social*” se distinga y sea más abarcante que el

³⁵² Cfr. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo, 1997.

concepto de “respeto de sí”, ya que la estima social “*tiene como función resumir todas las modalidades del reconocimiento mutuo que excede al simple reconocimiento de la igualdad de los derechos entre sujetos libres*” (CR, 210) o, dicho en otras palabras, el reconocimiento de la estima social no se da en un solo plano sino en varios sistemas económicos, políticos y culturales. Es algo extremadamente amplio, ya que se trata de comunidades de valores que contienen una inevitable diversidad axiológica que contrasta con la universalidad presumida en el plano jurídico. Por ello, Ricoeur cree necesario completar la propuesta de Honneth con otros “*órdenes de reconocimiento*” y de conflictividad como los derivados de las competencias sociales.

Ricoeur coincide con Honneth en que el desarrollo de las interacciones conflictivas da origen a la ampliación de las capacidades individuales a través del reconocimiento. Concuerda con él y con Hegel en que la culminación del reconocimiento de sí mismo llega con el reconocimiento recíproco. Así, el camino de la lucha por el reconocimiento engloba a los dos caminos anteriores, porque pretende ver reconocidas las capacidades del individuo y, a través de ellas, la identidad auténtica. De este modo, a partir de una pretensión (“reconozco la verdad”), pasando por una declaración (“reconozco que soy capaz”), se termina en una expectativa (“soy reconocido”), con lo que se cierra aparentemente el tránsito de la voz activa a la voz pasiva del reconocimiento.

Sin embargo, Ricoeur se planteará una última pregunta que deja cierto poso amargo a su reflexión: “¿*Cuándo -preguntaremos- un sujeto se considera reconocido verdaderamente?*” (CR, 224). La expectativa de ser reconocido afectiva, jurídica y socialmente es sin duda un reclamo indefinido e interminable. Es un “*mal infinito*” (CR, 225), porque siempre surgirán nuevas formas de humillación y nuevas capacidades frustradas. Desde este malestar, Ricoeur se plantea la posibilidad de ir más allá del conflicto y de vislumbrar un estado de paz que, en el intercambio de dones y la gratuidad, establezca una forma plena de reconocimiento mutuo³⁵³.

³⁵³ En definitiva, los conceptos de “amor” y “justicia” son los modos que tiene Ricoeur de considerar su proyecto de *eticidad*. Éste se expresa en el polo del «yo» como *intención* ética de vida buena y en el polo del «tú» como *norma* expresada en la justicia u obligación moral. De este modo, el “entre” dialéctico del amor y la justicia, que reconozca y respete la desproporción entre ambos pero también las mediaciones prácticas o confluencias entre ellos, sería el modo en que Ricoeur postula la necesidad de ambos términos bajo una doble lógica, la *lógica de la sobreabundancia* y la *lógica de la equivalencia*: “Pero esta

3. A modo de conclusión. La hermenéutica de la acción aplicada a la política: lo justo y el reconocimiento.

En este tramo final de nuestro recorrido, importa detenerse en ver cómo la moral debe recurrir nuevamente a la ética en aquellas situaciones que generan conflictos. De aquí la necesidad de que la acción política deba volver a la “estima de sí” para determinar las propias decisiones en el terreno de la praxis. Veremos cómo los conceptos de “imputación de la acción a su agente”, “responsabilidad”, “sujeto capaz” y el de la “acción” misma, entre otros, cobran nueva significación en el ámbito de las convicciones.

Según Ricoeur y siguiendo a Rawls, la situación conflictiva surge cuando *“ahondando bajo la pura regla de procedimiento, se pone al desnudo la diversidad de los bienes distribuidos que la formulación de los dos principios de justicia intenta anular”* (SA, 272), por cuanto que la diferencia de tipo cualitativo entre las cosas que hay que repartir suele ser ignorada. Al respecto, se plantean los siguientes problemas teóricos. Por un lado, al tratar con nociones de carácter cualitativo, necesariamente se deben considerar conceptos teleológicos tales como los “bienes sociales primeros”, que son relativos a significaciones de naturaleza “heterogénea”. Por otro lado, el carácter histórico y culturalmente determinado de la estimación de tales bienes, obviamente, varía de acuerdo con el lugar geográfico, por lo que la pretensión universal “cae” ante las limitaciones que el contexto impone a la regla de justicia.

Otra problemática encarada por Ricoeur en este sentido es la de la relación entre poder y dominación, previamente estudiada por Arendt, para quien el poder tiene lugar

aproximación no está libre de paradojas: entrando en el campo práctico, la economía del don desarrolla una lógica de sobreabundancia que, en un primer momento al menos, se opone polarmente a la lógica de equivalencia que gobierna la ética cotidiana. (...) La tensión que acabamos de discernir, en lugar de la antinomia inicial, no equivale a la supresión del contraste entre las dos lógicas. Ella hace, sin embargo, de la justicia el medio necesario del amor; precisamente porque el amor es supramoral, sólo entra en la esfera práctica y ética bajo la égida de la justicia. Como ha sido dicho alguna vez de las parábolas que reorientan desorientando, este efecto sólo es obtenido en el plano ético por la conjunción del mandamiento nuevo y de la Regla de Oro y, de manera más general, por la acción sinérgica del amor y la justicia” (LG, 48-53).

dentro de una comunidad solamente si hay un deseo de querer vivir y actuar en común, es decir, cuando la praxis, de acuerdo con la teoría aristotélica, es un fin en sí misma. Ahora bien, cuando el poder entendido como origen de las instituciones políticas es “olvidado” y “encubierto” por las estructuras de dominación jerárquicas, surge la clásica confusión entre poder y dominación. Ahora bien, si se separa la dominación del poder constitutivo de lo político como tal, de acuerdo con Ricoeur, *“es posible definir la política como el conjunto de las prácticas organizadas relativas a la distribución del poder político, mejor llamado dominación”* (SA, 280). Estas prácticas o esferas de la praxis se distribuyen en tres planos de radicalidad:

- 1) el de la discusión “cotidiana” en un Estado de derecho cuyas reglas de juego son objeto de un amplio consenso: aquí la deliberación establece el orden de prioridad de las demandas;
- 2) el de la discusión “a largo plazo” concerniente a los “fines del buen gobierno” que afecta a la estructura misma del espacio de discusión: aquí se delibera sobre conceptos tales como seguridad, prosperidad, libertad, igualdad, solidaridad, entre otros;
- 3) el de la discusión que se orienta hacia el proceso de “legitimación” de la democracia.

Respecto de este último plano, que, en última instancia, sería el que está en juego en toda acción política deliberativa, Ricoeur señala la importancia de establecer, junto con Aristóteles, una distinción entre justicia y equidad, de acuerdo con la cual lo equitativo se presenta como superior a lo justo, por cuanto que lo equitativo es un “correctivo” de la ley justamente donde ella no ha logrado estatuir en razón de su generalidad. Aquí interviene con toda su fuerza el problema de la legitimidad de los gobiernos democráticos. En términos de nuestro autor al releer a Aristóteles, *“somos propensos a pensar que el debate público y la toma de decisión que resulta de él constituyen la única instancia facultada para ‘corregir la omisión’ que hoy llamamos ‘crisis de legitimación’. La equidad –concluiremos- es otro nombre del sentido de la justicia cuando éste ha atravesado las pruebas y los conflictos suscitados por la aplicación de la regla de justicia”* (SA, 285).

Para explicar cómo la vuelta a la ética es necesaria frente a situaciones de conflicto, Ricoeur echa mano del ejemplo de la falsa promesa, que se encuentra

estrechamente vinculada con la clase de los deberes hacia el prójimo. Se trataría, en términos kantianos, de una voluntad que se sustrae a la prueba de la universalización, pues el agente se toma la libertad de hacer una excepción en favor suyo. La promesa implica la aplicación de la regla de “reciprocidad” y, particularmente, de la Regla de Oro, porque a lo que el agente se obliga es a saldar la disimetría inicial del agente y del paciente, esto es, a evitar la violencia que supone el ejercicio del poder ilimitado por “sobre” el otro. En contraposición, la falsa promesa *“es una figura del mal de violencia en el uso del lenguaje, en el plano de la interlocución (o de la comunicación)”* (SA, 290).

Frente a la problemática de la falsa promesa como forma de violencia, se puede esgrimir la concepción del mantenimiento de sí, donde el agente hace prevalecer la estima de sí por encima de cualquier circunstancia y donde el reconocimiento de sí en la propia acción encuentra su razón de ser. En este sentido, Ricoeur enfatiza la idea de alteridad que recorre gran parte de su argumentación:

“Debe mostrarse, más bien, la estructura dialógico-diádica del mantenimiento de sí, puesto que reviste una significación moral. La obligación de mantenerse a sí mismo cumpliendo sus promesas corre el riesgo de petrificarse en la rigidez estoica de la simple fidelidad, si no es regada por el deseo de responder a una expectativa, incluso a una solicitud venida de otro. En realidad, el otro es implicado desde el primer estadio, el de la intención firme: un compromiso que no fuera el de hacer algo que el otro pudiera escoger o preferir, podría no ser más que una apuesta estúpida” (SA, 292).

Ahora bien, a su vez, la noción de fidelidad implica, siguiendo a Gabriel Marcel, el hecho ineludible de que “no puedo ser fiel más que a mi propio compromiso”, lo cual trae aparejada una tensión entre lo que yo quiero y lo que estoy obligado a hacer. Mi acto no refleja mi voluntad interior. Para encontrar una salida al atolladero que representa esta noción de fidelidad, Ricoeur recurre al concepto de “sabiduría práctica”, que se vincula con el de la “convicción”. En efecto, ante situaciones de conflicto, el agente imputable de acción no tiene otra salida que aplicar la sabiduría práctica —una suerte de sentido común sobre la base de la propia experiencia— y a las propias convicciones. Más específicamente, Ricoeur menciona dos casos: el de la verdad de la

muerte y el de la vida que comienza. Tales casos son fundamentales para entender cómo funciona la sabiduría práctica, esto es, para recurrir a acciones que puedan satisfacer de la mejor manera la excepción que exige la solicitud sin traicionar de manera radical a la regla.

En lo que respecta a la verdad que se debe a los moribundos erigida en normativa, suele presentar en algunos casos una tensión: o se dice la verdad ignorando si el enfermo es capaz de recibirla o bien se miente por miedo a acentuar la sensación propia de la agonía. En cuanto al tema de la vida que comienza –mucho más conflictivo aún en la actualidad, si se consideran los reclamos desde distintos sectores de diversas comunidades por la ley del aborto voluntario-, el problema estriba en que se debe decidir si el embrión y el feto son “personas”, en el sentido kantiano del término. De aquí surge el recurso al respeto como modo de dirimir el conflicto entre las partes en juego. De hecho, las posiciones adversas apelan siempre al principio de respeto y solamente difieren en la extensión de la aplicación, *“en particular en la zona intermedia entre la cosa y la persona moralmente desarrollada”* (SA, 299).

De acuerdo con lo visto, se puede plantear que, al preguntar sobre el sujeto de derecho, estamos preguntando simultáneamente por el sujeto digno de estima y respeto y, más aún, por los rasgos fundamentales que hacen al sí mismo capaz de estima y de respeto. De aquí que el concepto de capacidad sea central, puesto que se constituye en *“el referente último del respeto moral y del reconocimiento del hombre como sujeto de derecho”* (J, 39-40).

La noción de hombre capaz abarca las dimensiones lingüísticas y propias de la praxis. En este sentido, vuelve a nosotros la pregunta por “¿quién habla?”. La respuesta se nos aparece como esencial para definir el sujeto digno de estima y respeto, ya que *“sólo alguien capaz de designarse él mismo como el autor de sus enunciados puede dar una respuesta a esta cuestión”* (J, 40). Otro tanto sucede con la pregunta por “¿quién es el autor de la acción?”. Según Strawson, para poder atribuir una acción a su agente debemos poder “adscribirla” o, en términos de Ricoeur, “asignarla”. La asignación constituye un paso fundamental para la imputación, por cuanto que *“la capacidad de un agente humano para designarse él mismo como el autor de sus actos tiene un significado considerable para la asignación ulterior de los derechos y deberes”* (J, 40).

El sujeto capaz es aquel que ‘puede hacer’ (*agency*), capacidad que comienza por nuestro cuerpo propio. En efecto, como podemos ejercer poder sobre nuestros miembros, podemos ejercerlo asimismo sobre el curso de las cosas, de modo que intervenimos en el curso del tiempo, lo cual nos convierte en sujetos de imputación moral. En este sentido, a nuestras acciones pueden atribuírseles predicados éticos y morales, tales como “bueno” y “obligatorio”. Ricoeur comenta lo siguiente acerca de este importante punto:

“Es aquí donde la noción de sujeto capaz ostenta su más alta significación. Somos nosotros mismos dignos de estima o de respeto en tanto que capaces de estimar como buenas o malas, de declarar permitidas o prohibidas las acciones de otros o de nosotros mismos” (J, 42).

El reconocimiento a un nivel ético y político trasciende la relación del saber en el sentido de que el sujeto ya no se enfrenta a un objeto ajeno a él. El reconocimiento moral y social pone en relación a dos sujetos que dentro de sus diferencias también asumen su igualdad, o bien, de otra manera, dos sujetos que en su igualdad genérica encuentran que son distintos. El binomio de Ricoeur identificar-distinguir sigue aplicándose aquí: reconocer al otro significa identificarlo y distinguirlo, lo mismo que ser reconocido entraña la necesidad de ser identificado y ser distinguido. El reconocimiento desencadena este movimiento en que el sujeto y el otro asumen el reto de la convivencia social. De este modo, como sujetos capaces, nos hacemos responsables de nuestras acciones y nos convertimos en sujetos de derecho, esto es, asumimos derechos y obligaciones, en el marco de una sociedad democrática que aspira a *“la vida buena con y para los otros en instituciones justas”* (SA, 176).

Será en el arco conceptual del reconocimiento, donde Ricoeur articule epistemología, filosofía moral, teoría social y análisis político, derivando de ahí el problema de la justicia. Es importante su demostración de que no se puede entender esa lucha por el reconocimiento y la propia mutualidad sin tener presente la pretensión a conocer e identificar, ni la necesidad de sentirse capaz, es decir, sin los momentos que preceden a la reciprocidad. Ricoeur parece convencido de la posibilidad de progreso de la democracia como sistema de integración gradual de reconocimientos. Con el reconocimiento del derecho a ciertas capacidades, las diferencias individuales parecen susceptibles de ser asimiladas jurídica y culturalmente mediante políticas de afirmación.

Finalmente, entendemos, junto con Ricoeur, que la acción propia, en todas las dimensiones estudiadas -lingüística, fenomenológica, hermenéutica, ética, moral y política-, no escapa al vínculo con el cuerpo propio ni al reconocimiento del sí mismo como “él mismo” (*ipse*) ni a la estima de sí.

El hombre capaz se revela como un conjunto plural de poderes que nos pertenecen y nos constituyen en tanto que humanos que no son tanto objetos de una *episteme* (de demostración científica), cuanto que son más bien *atestados* por la conciencia de ser nosotros mismos esta persona que es “capaz de...”. Así, cualquier acción llevada a cabo conlleva consecuencias que, en tanto que sujetos capaces, en tanto que sujetos de derecho, debemos prever, en el sentido más profundo del término. En palabras de Ricoeur: “*Nos estimamos a nosotros mismos como capaces de estimar nuestras propias acciones, nos respetamos en cuanto capaces de juzgar imparcialmente nuestras propias acciones. Estima de sí y respeto de sí se dirigen así, reflexivamente, a un sujeto capaz*” (J, 42).

CONCLUSIONES

El camino ricoeuriano del *hombre lábil* al conato del *hombre capaz*: el reconocimiento responsable

*“La libertad sólo puede atestiguar, rendir homenaje de sí misma mediante obras, en las cuales ella se vuelve objetiva.
(...) Sólo puedo, entonces, partir de la creencia de que puedo iniciar nuevas acciones en el mundo; soy exactamente lo que puedo y puedo exactamente lo que soy”³⁵⁴.*

En mayo de 2005 nos dejaba Paul Ricoeur. Con su muerte, nos legaba también su “tiempo consumado”. Ese tiempo es, precisamente, condición de apertura a la interpretación, idea que el propio Ricoeur nunca dejó de repetir a lo largo de su considerable obra filosófica. El “mundo de texto” del legado ricoeuriano incluye una riquísima variedad de cuestiones y perspectivas, de enfoques y métodos, de relaciones y desarrollos. Pero se trata siempre de un mundo, según hemos podido comprobar, en el que se exhibe la “trascendencia de una inmanencia” a la que, yendo más allá del *Sein zum Tode* heideggeriano, nuestro autor se empeñó en verter en *l'être jusqu'à la mort*, como reza su póstuma obra, y que traspasa la memoria de lo que fue a los que vendrán:

“Para servirme de un vocabulario que continúa siendo muy mítico, diría lo siguiente: que Dios, a mi muerte, haga de mí lo que quiera. No pido nada, no pido ‘después’ alguno. Traslado a los demás, a quienes me sobrevivan, la tarea de tomar el relevo de mi anhelo de ser, de mi esfuerzo por existir dentro del tiempo concedido a los vivos” (CC, 216).

Desde esta perspectiva de obra concluida en apertura, nos preguntábamos al comienzo de esta investigación si desde *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*

³⁵⁴ Ricoeur, P. *Educación y política*. Buenos Aires: Docencia, 1984. p. 74.

(1947) hasta el tratado *Sur la traduction* (2004), publicado un año antes de su muerte, podíamos encontrar un hilo conductor de su obra. ¿Qué intención anima al autor en sus diálogos con la fenomenología, el psicoanálisis, la literatura, la historia, las ciencias positivas y también el cristianismo? Ante esas diferentes cuestiones, se perfila ahora una respuesta que él mismo, en el meridiano de su vida, esbozó³⁵⁵ y que abre y a la vez cierra su reflexión: el “hombre capaz”. Esta respuesta se fundamenta en una “ontología del acto” que hace posible escapar del fijismo de la sustancia, liberarse de las ilusiones de una autonomía autosuficiente y pensar el sujeto como abierto a un llamado trascendente que lo invita a la generosidad, al reconocimiento y a la responsabilidad.

Los principales hitos que hemos ido recorriendo podemos resumirlos en los siguientes ítems:

- En sus primeras obras de los años 40 y 50, hemos localizado una aproximación que se muestra ya crítica respecto del idealismo trascendental y el yo trascendental de Husserl, y de la primacía que éste supuestamente da a una “filosofía del conocer”. De hecho, en este primer período forja Ricoeur su “fenomenología de la voluntad” como una filosofía eidética de la acción, esto es, del significado de los términos que intervienen al decir: yo quiero, ordeno, proyecto, deseo, etc. Señala asimismo que correlativamente a lo voluntario se da a su vez lo involuntario, donde entra en escena el cuerpo. Así pues, el cogito se incluye también como cuerpo, fuente de motivos, poderes y necesidades. Lo que desvelan estos primeros análisis de Ricoeur es una falta de unidad dentro de la propia constitución humana, pero no se trata de una falta derivada del propio análisis racional, sino que se encuentra en la constitución misma del ser humano. Son dos dimensiones, lo voluntario y lo involuntario, que se muestran opacas y que se ven atravesadas por la desproporción entre lo infinito y lo finito del ser humano.

³⁵⁵ Vid. "De la volonté à l'acte, un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira", en Christian Bouchindhomme y Rainer Rochlitz (dir.). *Temps et récit en débat*. París: Actes Sud, 1990, p. 1-36; y también: "Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages. Entretien", en *France catholique*, n° 2338, 17 de enero de 1992, p. 14-21, especialmente: "Mi trayectoria se puede caracterizar mejor en el orden temático según lo que constituye su línea rectora, la preocupación por el accionar humano. Ante todo, me interesé en la estructuración de la acción en el plano de lo voluntario y de lo involuntario, luego en el deseo en sus estructuras inconscientes, luego en la relación entre lo narrativo y lo temporal...". Subrayado nuestro.

- En la década de los años 60, vimos cómo nuevas cuestiones surgen y se multiplican sobre la base de éste análisis de lo voluntario y lo involuntario. Ante todo, la misma filosofía de la voluntad exige una extensión que concierne al tema del mal. Que la voluntad humana sea esclava de las pasiones es una cuestión que trasciende los límites de un análisis de las estructuras esenciales de la voluntad humana en tanto que decidir, mover y consentir. Para dar cuenta de la “libertad servil”, es menester primero un pensamiento reflexivo sobre la falibilidad o debilidad constitucional del hombre como condición de posibilidad del mal, y luego una “repetición” de la confesión de la falta excesiva por parte de una conciencia religiosa que tan sólo puede expresarse de un modo indirecto a través de símbolos. De este modo, la filosofía de la voluntad se prolonga en una descripción del hombre lábil y en una simbólica del mal. Y con este último tema, Ricoeur inicia su itinerario desde la fenomenología descriptiva a la fenomenología hermenéutica, porque los símbolos, en tanto que expresiones de doble sentido, exigen un desciframiento y, por lo tanto, un conjunto de reglas que posibiliten la exégesis.

- En los años 70, el proyecto del *conflicto de las interpretaciones* conduce a Ricoeur hacia las raíces ontológicas de la comprensión, que se descubre interpretada a partir de las objetivaciones exteriores de su vida (obras, instituciones y monumentos de la cultura). Se trata de interpretar el conjunto de mediaciones mediante las cuales el sí se da al mundo. Este problema, a su vez, lleva a Ricoeur a replantear su concepción de la acción, pues la dimensión práctica en sus trabajos iniciales sobre la voluntad resultaba muy estrecha y más bien dirigida de modo inmanente. Sin embargo, su reflexión sobre el “*homo capax*” revela que los seres humanos no sólo “actúan” sino que también “sufren”, por lo que considera que a sus reflexiones sobre la *poiesis* y la *praxis* debe añadirse la relativa al “soportar, padecer y sufrir”.

- En los años 80, Ricoeur continuará esta lógica de pensamiento, mediante la cual desarrolla su teoría del lenguaje como acción, ya que el hombre se reconoce por sus acciones, como “ser capaz” (*soi capable*), y el sujeto es portador de una intención, en cuyo caso el agente se convierte en *responsable* del cambio que causa y de las consecuencias mediatas y lejanas de su accionar. Una vez fijada, la acción se inserta en contextos que escapan a la intención inicial y tiene repercusiones sobre el autor, que se

orientan según el modo inverso a la dirección intencional procedente del agente. Hacer a alguien responsable de lo que ha hecho significa volver desde el sentido proyectado hacia fuera al autor que está en su origen. En esta década y las siguientes, Ricoeur desarrollará los elementos que configuran su antropología madura de la acción, partiendo del discurso y de la acción como co-pertenecientes a la unidad narrativa de la vida personal. Es entonces cuando abordará los aspectos más fecundos de su ontología de la acción, a saber: la noción de sí mismo como agente, la temporalidad de la acción, la narratividad, la identidad y el tiempo, la memoria y la historia en vinculación con el olvido, el reconocimiento, y, siempre, la dimensión práctica y política.

Ricoeur despliega en sus últimos treinta años de producción intelectual lo que hemos denominado una ***'hermenéutica del reconocimiento y la responsabilidad'*** como cima de su pensamiento y como hermenéutica unificadora de su proyecto ontológico fundamental en torno al actuar.

Si en sus comienzos Ricoeur partía de la paradoja antropológica de la *desproporción* humana entre finitud e infinitud, en una reflexión metódica todavía encerrada dentro de los márgenes del solipsismo fenomenológico, en sus últimos años el concepto de *desproporción*, que nunca ha abandonado en su reflexión, es retomado bajo las categorías de “*amor y justicia*”, permitiéndole encarar su ontología del acto al liberarla del fijismo de la sustancia, de las ilusiones de una autonomía autosuficiente, y pensando al sujeto “*sí mismo como otro*” en tanto que abierto a un llamado trascendente que lo invita al reconocimiento, a la generosidad y a la responsabilidad. De hecho, entre los sujetos actuantes se parte de una “disimetría inicial”, una disimetría que puede sufrirse bajo cualquier forma de violencia y que está basada en el “poder” que ejercen unas voluntades “sobre” otras. Este “poder” de unos “sobre” otros está injertado en la disimetría inicial, por la que lo que unos hacen lo padecen otros, en formas de violencias físicas, de restricción de capacidades y posibilidades, de humillaciones y perversiones del discurso. De ahí el imperativo de *reconocer* y *responder*, del *reconocimiento* y la *responsabilidad*.

El sí-mismo del discurso se revela como no unívoco y de ahí que desentrañar su sentido signifique asumir la plurivocidad en la que se debate. Es precisamente esta multiplicidad de sentidos del sí del discurso la que conduce a la interpretación.

Particularmente, la interpretación equivale para Ricoeur a un auténtico desvelamiento del ser, del sí, de un ser que se dice de muchas maneras. Es necesario interpretarse a sí mismo en la acción para captar su significado, tanto para nosotros mismos como para los otros. El “*hombre lábil*” de la finitud remite finalmente al “*hombre capaz*”, en una filosofía que se perfila como un bucle extensivo e incesante entre ipseidad y alteridad.

Esa asimetría o desproporción la dejó Ricoeur reflejada en sus primeros textos, en los que el *sí* se presentaba asimétrico y desproporcionado, como un ser capaz y sufriente a través de acciones que daban testimonio de ese poder del actuar. El sí es llamado a reapropiarse de sí mismo en su esfuerzo (*conatus*) por existir, pero no puede hacerlo en una intuición inmediata. Para comprenderse, debe interpretar los signos y obras culturales y, por último, en tanto que sujeto histórico, demuestra su ser mediante la acción. Este “esfuerzo por perseverar en el ser” ha de consistir, por tanto, en un esfuerzo con *proyecto*, orientado *éticamente* para poder conducir al *sí* a su plenitud. Lejos de estar limitado a un ser afectado por la historia, Ricoeur ha destacado su capacidad para poder cambiar algo (*responsive Self*). Como él mismo señala, sólo se puede partir de la “creencia de que puedo y que soy lo que puedo, que puedo lo que soy” y, a la par, esto sólo se realiza bajo la guía de la noción de *libertad*, libertad que sólo puede “atestiguarse en obras”.

La comprensión de la *libertad* en el otro es, pues, para Ricoeur el fenómeno central de la ética, ya que aparece como limitación de mi propia libertad, como oposición. Entre el yo y el tú, aparece una tercera instancia, un tercer mediador, que es llevado a cabo por las “instituciones”. Ricoeur señala que hay aspectos éticos muy difícilmente objetivables, especialmente si el punto de partida es un “yo”. Éste es el papel que desempeñan las “instituciones justas”. En ese marco “se exigen responsabilidades”, una expresión que sugiere dos cosas: por un lado, nos indica que existe un sujeto al que es factible imputar el acto y, por otro, que es obligatorio que dicha persona indemnice al paciente de su conducta siguiendo lo que marcan las instituciones y el sistema legal. Sin embargo, este concepto prevaleciente en nuestra vida cotidiana nos hace olvidar, a veces, que la noción de responsabilidad es primaria con respecto a aquella que deviene de la instancia institucional: responsabilidad que surge en el mero trato de dos seres humanos. Hay reconocimiento y responsabilidad espontáneos porque ante el otro somos responsables de nuestros actos, somos sujetos

actuales que han de calibrar cada gesto, cada palabra... Pero, además, esta responsabilidad “cara a cara” no es sólo el producto de un yo que futuriza su actuar, sino que también es invocada por el ser ajeno en tanto que me tiene en cuenta, tal y como lo afirma el mismo Ricoeur: “*Porque alguien cuenta conmigo, soy responsable de mis acciones ante otro*”.

El personalismo de Ricoeur se revela plenamente en su noción de “vida buena”, que no es otra cosa que la “existencia con y para otro”. El “sí”, pues, se estima a sí mismo, y en este valorarse se cerciora de que su existir es una urdimbre de conductas, pensamientos, etc., que llaman constantemente a otra-persona. Su capacidad de actuar en el medio que lo circunda le devuelve la imagen de un ser débil que busca el equilibrio entre lo que puede-hacer y lo que debe-hacer ante otro que, necesariamente, es el paciente de su acción cuando él es el agente. El sí y el otro aparecen, entonces, triplemente engarzados: mediante la autocomprensión de una vida -estima de sí-, mediante la solicitud que es carencia y mediante la amistad que es la satisfacción de dicha falta. Esta última experiencia es la manifestación de una reciprocidad primigenia en la que la llamada de la solicitud es atendida y en la que, además, nos damos cuenta de nuestro carácter de otros.

El *reconocimiento* hacia el otro es, al mismo tiempo, un “saberme como otro”, porque cuando soy agente de mi comportamiento, él es el paciente del mismo, un sujeto al que tomo en consideración en la previsión desde el presente de los efectos futuros. Y de aquí brota la *responsabilidad*, porque es la relación con y para el otro que nos hace estar ahí para él y que le hace estar ahí para mí, que es el desarrollo de una vida ética.

La respuesta ricoeuriana a la pregunta kantiana ¿qué es el hombre? es, por tanto, el *hombre capaz*. En efecto, a partir del reconocimiento de nuestra pasividad originaria, nuestro sí-mismo puede también empeñarse en una existencia activa, comprometida -la vida del hombre capaz-, buscando una identidad y un sentido que acaso se nos escapen, pero que jamás debemos dejar de buscar. Restableciendo el lugar central de la identidad del agente respecto al sentido de su acción, la importante herencia filosófica de Ricoeur sigue animando a los pensadores actuales y futuros, entre tantas otras, también a la tarea de recuperar y potenciar la responsabilidad del sí-mismo en una época especialmente desresponsabilizada ante nosotros mismos, ante el otro y ante el propio mundo.

La hermenéutica en España: la recepción de la obra y pensamiento de Paul Ricoeur en España

Consideramos que, en relación a los propósitos de investigación relacionados con esta tesis doctoral, urge mostrar una breve recapitulación acerca de la influencia la hermenéutica en general y del pensamiento de Paul Ricoeur en particular dentro del ámbito académico español, especialmente en su relación con el modo de articular su propio pensamiento con la recepción de la hermenéutica en España, y los caminos que desde aquí han surgido desde diversos autores. Esta sumaráísima exposición de la cuestión nos permitirá situar los aportes de nuestra propia tesis de un modo crítico dentro del panorama académico español, lo que, a nuestro parecer, permite una mayor apertura y posibilidad de colaboración para el desarrollo científico en la especialidad del campo en el que nos movemos.

La hermenéutica en España

Hemos de marcar los inicios del quehacer de la filosofía hermenéutica actual con la obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (1960). La obra representa una inflexión lingüístico-interpretativa en el filosofar, que reclama sus tesis especialmente de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger. Al igual que Schleiermacher, Gadamer se propone elaborar una teoría universal del comprender y de los modos todos de comprensión. Con ello la hermenéutica entra en el giro lingüístico de la filosofía contemporánea.

La hermenéutica en España³⁵⁶ tendría como precursor a J. Ortega y Gasset, cuya filosofía remite a Dilthey en su fundamentación de una razón viviente o vital y su perspectivismo. Para Dilthey, al sujeto ideal de la *Crítica de la razón pura* le faltaba una

³⁵⁶ Ortiz-Osés, A. “Hermenéutica española”, en Ortiz-Osés, A, y Lanceros, P. (Dirs.). *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. pp. 177-180.

característica fundamental de la vida misma: su dimensión histórica, el estar “arrojado” en un mundo, una época y un lugar determinados. Ortega denominaría a esta característica “*su circunstancia*”, la cual no resulta indiferente a la hora de conocer, interpretar, valorar. Aunque, como señala Ortiz-Osés, tendríamos que considerar a **Luis Alonso Schökel** como el primer gran hermeneuta español, que consideró todo su obra como un aporte hermenéutico, bajo un tema específico: los textos literarios, cuyos muchos ejemplos y apartados proceden del ámbito bíblico. Así explica su propia teoría de la comprensión-interpretación: “*¿Existe la quinta Sinfonía de Beethoven? Sí, la hemos escuchado muchas veces. Es cierto, hemos podido escuchar diversas interpretaciones de esa pieza musical. Porque la música no existe más que cuando se ejecuta la partitura; ésta no es más que un registro, una forma de conservar el mensaje escrito mediante una serie de escritos convencionales. Primero hay que dominar los signos, sabes qué es cada uno, cuánto tiempo vale, a qué nota se refiere, en qué clave está escrito el conjunto. Una vez comprendidos los signos, éstos pueden ser interpretados: es entonces cuando se produce la música, cuando cobra vida la obra significada en la partitura*”³⁵⁷. Entre sus obras destacamos a nuestro propósito: *Hermenéutica de la palabra, Apuntes de hermenéutica*.

Mención merece también la labor desarrollada por el catalán **Raimon Panikkar** y su *filosofía comparativa*, donde el término comparar se entiende como aquella actividad de la mente humana que toma una postura neutral con respecto a las cosas comparables. Por lo que toda filosofía se considera una filosofía comparativa en la medida en que ésta se compara a sí misma con otras visiones filosóficas. Es el estudio filosófico de uno o algunos problemas a la luz de más de una tradición. Desde este planteamiento, Panikkar desarrolla su particular hermenéutica, que denomina *hermenéutica diatópica* que describe de la siguiente manera: “*Yo la llamo la hermenéutica diatópica, en cuanto que la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que es la distancia que existe entre los tópoi humanos, “lugares” de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad... La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base.*

³⁵⁷ Schökel, L. A. *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Trotta, 1994. p. 18.

*Aquí está en juego el último horizonte humano y no solamente contextos diferentes entre sí*³⁵⁸. Busca, entre otras cosas, superar el círculo hermenéutico creado por los límites de una sola cultura, esto es, la hermenéutica diatópica intenta poner en contacto horizontes humanos radicalmente diferentes, tradiciones o lugares culturales (*tópoi*) diferentes, para lograr un verdadero diálogo dialógico que tenga en cuenta las diferentes culturas.

Un tercer baluarte de la filosofía hermenéutica española viene representado por **Emilio Lledó**, cuya filosofía se sustenta, por una parte, en la hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer; por otra, en el lenguaje como *energeia*; es decir, el lenguaje, como había dicho con anterioridad el propio Heidegger, también “habla” (*Die sprachspricht*). Lledó también cultiva con esmero las ideas de su maestro: la concepción hermenéutica del lenguaje, la historicidad de la comprensión, la pertenencia a una tradición, la rememoración y el reconocimiento del pasado, etc. Lledó, lo mismo que Gadamer, defiende la autonomía de la obra escrita en relación con su creador, lo que implica, por una parte, abrir desde el tiempo silencioso de lo escrito el otro tiempo de la escritura, que es el tiempo del lector. “*El lógos escrito (lógosgegramménos), no es lógos si no recibe el tiempo del lector*”³⁵⁹. De este modo se produce la apertura hacia las infinitas formas de decir que determinan la finitud de nuestra propia existencia y al mismo tiempo el diálogo infinito que el futuro ofrece a los innumerables lectores. “*Con la escritura -afirma Lledó-la memoria alcanza un grado superior de intersubjetividad que aquel que se manifiesta en el inmediato diálogo del hombre con otro hombre, o del hombre consigo mismo*”³⁶⁰. Obras importantes al respecto: *Filosofía y lenguaje*, *Imágenes y palabras*.

Igualmente destacable es la labor realizada por **Javier Recas** en su propuesta de una *hermenéutica crítica* que él mismo no duda en definirla en términos bien precisos como “*una hermenéutica desmitificadora del sentido frente a la mera interpretación*”. O lo que es lo mismo como una hermenéutica de la sospecha ante la pura “recolección de sentido”, de acuerdo con la terminología de P. Ricoeur. Una hermenéutica consciente

³⁵⁸ Pannikar, R. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007. p. 23.

³⁵⁹ Lledó, E. *El surco del tiempo*. Barcelona: Crítica, 1992. p. 95.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 52.

de la escisión entre lo patente y lo oculto, atendiendo a los síntomas, inquisidora del sentido soterrado bajo las formas manifiestas, en fin, una hermenéutica situada entre la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías (la *Ideologiekritik*). Recas reconoce en la nueva hermenéutica crítica contemporánea (Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur), que a pesar de sus discrepancias, heterogeneidad y personalidad propias, “*hay en la obra de todos ellos una actitud común de profundización crítica respecto al estándar ontofenomenológico de la hermenéutica tradicional, frente al que reclaman el reconocimiento del potencial crítico inscrito en todo otorgamiento de sentido, y la necesidad de una hermenéutica profunda, de huellas y síntomas, frente a la mera recolección del significado*”³⁶¹.

Una última referencia obligada sería la *ética hermenéutica impura* propuesta por el catedrático de filosofía moral **Jesús Conill**. El autor sabe que una comprensión radical del ser humano, como la que él intenta ofrecer, está siempre transida de la dimensión ética y práctica. En este sentido estamos de acuerdo con el profesor Conill cuando opina que, “*necesitamos, pues, una ética de carácter hermenéutico, cuyo significado universal pase a través de la nueva noción experiencial de <<interpretación>> y de una nueva «crítica» en forma de autocomprensión, más allá de la autoconciencia idealista, una ética donde tanto la interpretación como la autocomprensión estén «siempre en camino». En el camino de la experiencia, donde <<lo que siempre sucede es un acontecer de requerimientos y de expectativas de sentido>>*”³⁶². Una ética hermenéutica crítica, en este sentido, permitiría diseñar una ética de la responsabilidad en contextos complejos y plurales, como el actual. Una ética crítica que mira hacia el pasado y hacia el futuro, intentando dar nombre a lo que nos pasa en el presente.

Los cauces abiertos por P. Ricoeur, de manera indirecta, se ven reflejados en la labor filosófica que llevan realizando desde hace años autores como **Andrés Ortiz-Osés** y **Patxi Lanceros**, cuyo fruto más destacable es su *Diccionario de Hermenéutica* y en la misma senda *Claves de Hermenéutica*.

³⁶¹ Recas Bayón, J. *Hacia una hermenéutica crítica*. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006. p. 27.

³⁶² Conill, J. *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2006. p. 146.

Ortíz-Osés es considerado como uno de los principales hermeneutas representante del mundo hispano de la Hermenéutica contemporánea, en la construcción de una nueva filosofía hermenéutica. La aportación específica de su obra radica en la elaboración de una Hermenéutica simbólica del sentido, cuya categoría clave es la de “coimplicación”. Él mismo reconoce cómo la génesis de su hermenéutica encuentra en P. Ricoeur, a partir de su concepción del simbolismo como mediación entre la remitologización del sentido arcaico y su desmitologización crítica, materiales imprescindibles para su filosofía simbólica: *“El sentido es la sutura simbólica de fisura real”*³⁶³, aforismo a partir del cual Ortíz-Osés reorienta simbólicamente su hermenéutica. Su tarea se puede concebir así como una filosofía simbólica que plantea una crítica profunda, al igual que hace P. Ricoeur, al modelo ilustrado racionalista occidental: *“La filosofía occidental ha tergiversado el amor a la sabiduría (simbólica) como un amor al ser (racionalístico). Se impone así un tipo de saber no-sapiencial, insipiente, funcional y funcionarial, que se encuentra en la gran corriente ilustrada su lumbre, lustre y lastre (...) Podríamos hablar de Filosofía simbólica, por contraposición a la Filosofía racionalista oficial”*³⁶⁴.

El interés de la filosofía ortiz-osesiana está en haber planteado la cuestión candente de la identidad personal y humana no de un modo fundamentalista sino hermenéutico y abierto. Una filosofía que busca, a su vez, la *“sutura de lo real”* y de la identidad a través de lo simbólico, una escisión/fractura que no se manifiesta únicamente como una fractura de lo real, como un antagonismo entre diversos órdenes de vida coexistentes de lo real sino que abarca asimismo a las consecuencias no previstas de determinados cursos humanos de acción. *“Toda sutura es simbólica, todo símbolo ha de ser comprendido como vínculo o sutura”*.

El profesor Patxi Lanceros comparte la misma noción de hermenéutica que Ortíz-Osés, ya que comparece como la contextura *“en la que se constituye la verdad posible (parcial y episódica), dado que el hombre y el mundo son, desde el punto de vista de las ciencias de la cultura, conjuntos significativos, formas simbólicas o*

³⁶³ Ortiz-Osés, A. *Las claves simbólicas de nuestra cultura*. Barcelona: Anthropos, 1993. p. 45.

³⁶⁴ Ortiz-Osés, A. “Prólogo. Filosofía simbólica”, en Lanceros, P. *La herida trágica*. Barcelona: Anthropos, 1997. p. XI.

urdimbres de sentido, en los que co-inciden interpretación y lenguaje”³⁶⁵. La obra de Lanceros, *La herida trágica*, parte igualmente desde el planteamiento crítico que A. Ortiz-Osés hace desde su filosofía simbólica como sentido e implicación. Con ecos al “*cogito herido*” ricouriano, Lanceros ensaya una “*hermenéutica a la vez sim-bólica y dia-bólica. Implicación, límite, herida trágica*”. Cómo él mismo señala: “*La herida trágica se configura como lo abierto (Rilke), el silencio (Hölderlin), la ausencia (Nietzsche). Es el espacio que hemos identificado como el hay del peligro, o como realidad que deja ser (y no-ser) al manifestarse en (la) contradicción y, por lo tanto, al sustraerse en cuanto plenitud o unidad*”³⁶⁶. Esta radicalidad ontológica de la herida impele a la búsqueda de formas de sutura que, si nunca terminan de recomponer la unidad rota, impliquen los fragmentos en dispersión. He aquí la función del símbolo: “*se pueda afirmar que, en un sentido radical, toda sutura es simbólica y todo símbolo ha de ser comprendido como vínculo o sutura*”³⁶⁷.

La recepción de la obra y pensamiento de P. Ricoeur en España³⁶⁸

Un hecho constatado por muchos es la tardía recepción de la obra de P. Ricoeur en España³⁶⁹. Un destacado conocedor de la obra ricoeuriana, Marcelino Agís, señala los motivos personales que motivaron a P. Ricoeur el posponer su visita a nuestro país: “*En una ocasión le pregunté por qué tardó tanto en visitar nuestro país. Me contestó, entonces, que prefirió esperar al fin de la dictadura para hacerlo. En alguna ocasión, Ricoeur expresó públicamente esta misma idea de aguardar a que España recuperase la libertad y la democracia para visitarla*”³⁷⁰.

³⁶⁵ Lanceros, P. “Antropología Hermenéutica”, en Ortiz-Osés, A, y Lanceros, P. (Dirs.). *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. p. 20.

³⁶⁶ Lanceros, P. *La herida trágica*. Barcelona: Anthropos, 1997. p. 207.

³⁶⁷ Lanceros, P. “Sentido”, en Ortiz-Osés, A, y Lanceros, P. (Dirs.). *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. p. 513.

³⁶⁸ Para una información más detallada *cfr.* Vansina, F. D. *Paul Ricoeur. Bibliography 1935-2008*. Lovaina: Leuven University press, 2008.

³⁶⁹ Su primer libro, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, es de 1947, y su primera obra importante, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I-II* (1960), es traducida al castellano en 1969, con introducción de José Luis Aranguren.

³⁷⁰ Agís Villaverde, M. “Paul Ricoeur en España”, en *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas. X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, Universidade de Santiago de Compostela 2011,

No resulta fácil abordar la recepción del pensamiento de P. Ricoeur en el panorama español, debido principalmente a la diversidad de temas y preocupaciones que siempre rondaban a un pensador tan inquieto como él. Sin embargo, hemos de reconocer que casi la totalidad de temas que preocuparon al pensador francés han sido abordados desde sus múltiples perspectivas en España. De un modo esquemático y que no agota los horizontes intelectuales de los siguientes pensadores, podríamos señalar diversos campos típicamente ricoeurianos:

- En la perspectiva de la *fenomenología* podemos citar a: Tomás Domingo Moratalla, Antonio Pintor-Ramos o Manuel Maceiras.
- Desde la perspectiva de una *hermenéutica general* podemos nombrar a Marcelino Agís Villaverde.
- La cuestión de la *temporalidad/narratividad* ha sido tematizada exhaustivamente por Mariano Peñalver, Ángel Gabilondo y José Aranguéz.
- Aportaciones a la *hermenéutica religiosa* podemos encontrarlas en la labor de Remedios Ávila Crespo, Jose M^a Rubio Ferreres, José Antonio Pérez Tapias o José Pérez de Tudela y Velasco
- Sobre la temática de *hermenéutica y justicia* ha trabajado profusamente Teresa Picontó.
- Acerca de la cuestión del *simbolismo* ha venido trabajando José Aranguéz.

Debido a la amplitud de enfoques y abordajes temáticos, nos ceñiremos aquí a aquellos que consideramos más significativos y que ofrezcan una panorámica general de la recepción del pensamiento de P. Ricoeur en España.

Madrid 2013, 481. El artículo de Agís Villaverde hace un recorrido por las localizaciones geográficas más destacadas por las que ha pasado P. Ricoeur (Granada, Madrid, Cataluña, Santiago de Compostela y Galicia), y la huella bibliográfica, principalmente colaboraciones en congresos, que ha dejado en ellas. Para nuestro fin más interesante nos parece la aportación de Alfredo Martínez Sánchez titulado “Recepción de Paul Ricoeur en español: bibliografía en castellano”, en *Ideas y Valores*, nº 127, abril de 2005, Bogotá, Colombia, p. 73-98, en línea: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80912704> (consulta el 19 marzo de 2013). Este artículo nos permite reconstruir la introducción de la obra de P. Ricoeur desde 1969, la primera traducción, hasta 2003.

La preocupación por la ontología es constante en la obra de Ricoeur y, de hecho, es uno de las cuestiones que más reflexión ha generado en su recepción dentro del panorama hispánico. Por ceñir nuestro tema nos centraremos en la recepción y reflexión llevada a cabo por **Manuel Maceiras** y **Juan Manuel Navarro Cordón**.

Según Manuel Maceiras, en “Paul Ricoeur: una ontología militante”, en la obra de Ricoeur encontramos una “*intención ontológica que desea alcanzar el ser del yo, entendido como primera persona*”³⁷¹, preocupación ontológica que responde “*a una convicción igualmente ontológica*”. Maceiras identifica algunos presupuestos básicos de la filosofía de Ricoeur, que marcan su planteamiento de la ontología; el primero es la convicción de que el yo es “*acto más que forma, afirmación viva*” (HV, 369), esto es, no es posible la intuición del yo por sí mismo: reflexión e intuición no se identifican. Toda reflexión es hermenéutica, lo que significa que toda identidad del yo queda pendiente de la interpretación: ser es igual a “ser interpretado”. De todo ello se deriva lo siguiente: ya que no es posible una hermenéutica única y universal, sino que son varios los posibles caminos de interpretación, sólo es posible lo que Maceiras llama una “*ontología militante*”, no separada, contingente e incluso revocable. Sería una ontología fragmentaria, pues ella va haciendo aparecer aspectos reales pero siempre parciales del ser. Por último, el símbolo adquiere una significación ontológica, pues sólo siguiendo la intencionalidad del símbolo podemos acceder a parcelas de lo real.

Según el artículo de Maceiras, la obra de Ricoeur es, por medio de una gran complejidad temática, un desarrollo coherente de estos presupuestos. Se refiere en primer lugar al proyecto de la filosofía de la voluntad, que Ricoeur lleva a cabo parcialmente: a la eidética corresponde *Le volontaire et l'involontaire*; de la empírica no tenemos más que la introducción en *El hombre lábil* y en *La simbólica del mal*; finalmente, la poética concluiría la ontología del sujeto, “*con un nuevo cambio de método, ya que incluiría la trascendencia*”³⁷². Poética, señala Maceiras, que está implícita, por ejemplo, en *La metáfora viva* y en *Tiempo y narración*, pero siempre en el

³⁷¹ Calvo Martínez, T, y Ávila Crespo, R. (eds.). *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, o. c., p. 46.

³⁷² *Ibid.*, p. 55.

contexto fundamental de una “*ontología militante o identificación del sujeto a través de los signos*”³⁷³.

Maceiras señala cómo también en la confrontación de Ricoeur con el estructuralismo aparece la búsqueda ontológica, en su insistencia de romper la cerrazón del lenguajes sobre sí mismo y de abrirse al ser del lenguaje. Esta vehemencia ontológica se prolonga no sólo en sus estudios sobre la metáfora y la narración, sino en sus trabajos sobre el lenguaje bíblico.

A la interpretación de Maceiras, Ricoeur responde ratificando la tesis de la imposibilidad del acceso directo al yo, tesis que marca el distanciamiento con respecto a la filosofía existencial. Ricoeur mismo matiza su ontología iniciática al señalar en *Sí mismo como otro*, cómo el acceso indirecto del yo queda subrayado por el paso del vocabulario del “yo” al vocabulario del “sí” reflexivo y en donde desarrolla la tesis de la atestación como el modo epistemológico apropiado para acercarse a la ontología del sí.

Igualmente Ricoeur da la razón a Maceiras cuando este relaciona la “afirmación originaria”, el acto de ser del yo, con el *conatus* de la *Ética* de Spinoza y el *appetitus* de la *Monadología* de Leibniz, y sugiere que es por medio de estos dos filósofos “*como nos es posible quizá reactualizar esta parte de la ontología aristotélica que no está captada en la teoría de la sustancia sino que marca la independencia de la significación acto-potencia por relación a la serie de categorías que gravitan en torno a la sustancia*”³⁷⁴.

Otra aproximación a la ontología ricoeuriana la encontramos en lo que podemos llamar la “ontología de la libertad”. En esta línea está escrito el artículo “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricoeur”, de Juan Manuel Navarro Cerdón; el autor sostiene la tesis de una “matriz ontológica” en la que puede encontrarse el hilo conductor y la clave última de la variada y plural temática de la obra

³⁷³ *Ibid.*, p. 56.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 72.

de Ricoeur, articulándola en torno a los temas de “existencia y libertad”, es decir, “*un sujeto que es «existencia» y se sabe y actúa como «libertad»*”³⁷⁵.

Navarro Cerdón señala una estrecha circularidad entre reflexión, existencia y libertad; a partir de aquí, identifica en las obras de Ricoeur, sobre todo hasta la década de los setenta, una serie de temas ontológicos: el esfuerzo y el deseo de ser que expresan la “falla existencial” de la que habla en *Finitud y Culpabilidad*, el lenguaje en el que se expresa ese deseo de ser, el sentimiento “*que me une a las cosas, a los seres, al ser*”, la desproporción entre finitud e infinitud que “*constituye el lugar ontológico entre el ser y la nada*” y, finalmente y sobre todo, la libertad como modo de ser en el “acto” de existir, ya que es el originario y fundamental.

En su respuesta a Navarro Cerdón, Ricoeur empieza por reconocer que “*siempre me sentí intimidado por la cuestión ontológica, siendo por otro lado muy consciente de su urgencia*”, recurriendo a una imagen bíblica para referirse a su postura ante la ontología: “*A veces se me ocurrió escribir que mi filosofía se dirigía quizá al umbral de la ontología pero sin franquearlo, como un Moisés, al que se le prohíbe entrar en la tierra prometida*”³⁷⁶. Al igual que con Maceiras, Ricoeur apunta al paso del *yo-soy* al *sí-mismo* como la expresión correcta que mejor recoge todas las personas gramaticales y que permite el paso del ¿quién habla? al ¿quién obra?, ¿quién hace memoria?..., en sí, “*la búsqueda de un sujeto de imputación y responsabilidad*”³⁷⁷, reconociendo incluso un “retroceso” en *La metáfora viva* y *Tiempo y narración* con respecto a las afirmaciones ontológicas de sus trabajos anteriores.

Sin embargo, señala en este ámbito tres puntos de su filosofía en los que no ha hecho ninguna concesión: la subordinación de la *conciencia* a la posición en el *ser* del sujeto mismo, la subordinación del *lenguaje* al *ser-dicho* que lo convoca, la convicción de que el ser que somos es tanto *esfuerzo* (afirmación), como *deseo* (ausencia, falta, ausencia). Estas tres convicciones se resumen en la fórmula que afirma el primado del yo soy sobre el yo pienso.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 150.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 188.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 192.

En la trayectoria del pensamiento filosófico de Ricoeur, el paso de la década de los sesenta a la década de los años setenta supone un viraje importante en su propia concepción de la hermenéutica, el concepto de “palabra” o “discurso” reemplaza paradigmáticamente al de símbolo, efectuando un importante ensanche hermenéutico en su propia concepción filosófica. Frente a este cambio hermenéutico se han dado posturas encontradas y contrarias, dos acercamientos importantes, uno a favor de la tesis de la ruptura, Tomás Calvo, y otro en contra, José María Rubio Ferreres, vienen a sintetizar el debate que se generó en su momento.

La teoría del texto supone por una parte la salida del psicologismo de la hermenéutica tradicional y, por otra, el paso a la textualidad como clave hermenéutica permite tomar al texto como modelo a aplicar a otros campos de la filosofía y de las ciencias humanas tales como el campo de la ciencia histórica o de la reflexión ética bajo el prisma de la acción intencionada. Todo ello hace postular a Tomás Calvo el concepto de “ruptura” en la reflexión filosófica de P. Ricoeur y la apertura de un horizonte teórico sustancialmente nuevo: “creo, en primer lugar, que el cambio que va del símbolo al texto comporta una transformación radical de la concepción de la hermenéutica y no un mero ensanchamiento o ampliación del objeto de ésta”³⁷⁸.

Tomás Calvo señala cómo Ricoeur, en su confrontación con el estructuralismo, lo aborda desde sus mismas claves, esto es, desde la oposición sistema-acontecimiento y lengua-discurso. Sin embargo, la introducción en el concepto de discurso de la distinción *discurso hablado- discurso escrito* es lo que obliga a Ricoeur a la subsiguiente ruptura en su concepto hermenéutico: “Y es precisamente esta distinción, como hemos visto, la que lleva a cambiar radicalmente el panorama al poner en primer término los rasgos que acercan el discurso escrito a la lengua (sin que por ello deje de ser discurso), rasgos que permiten replantear la relación entre comprensión y explicación a la vez que fundamentan de un modo totalmente nuevo la necesidad y la tarea de la hermenéutica”³⁷⁹.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 128.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 132.

Ricoeur por su parte no pretende entrar a discutir la tesis mantenida por T. Calvo, sino que su propósito “*el de reflexionar con él acerca de la cuestión misma*”³⁸⁰. Ricoeur localiza la problemática en el interior mismo de la noción de “discurso” y los elementos que se derivan de ello. El momento del habla se divide en dos momentos. El primero consiste en decir algo, es el momento de la idealidad del lenguaje, de la expresión del sentido; la idealidad de este momento se funda en que el sentido de lo dicho no existe ni en el mundo ni en la conciencia, no tiene realidad en sí mismo. El segundo momento surge porque el hablar implica decir algo sobre algo, es el momento de la realidad, en que lo dicho toca la realidad. Es por ello que toda palabra o habla significativa supone lo que Ricoeur llama los dos umbrales de significación: umbral de sentido (ideal) y umbral de referencia (real). El habla distingue y articula los dos umbrales de significación: el sentido y la referencia del discurso, el decir algo y hablar sobre algo. El discurso como acto del habla puede pasar a la escritura. Para Ricoeur este paso a la escritura no es simplemente la fijación material de la palabra viva, sino más bien el establecimiento de una relación específica con las cosas dichas: “*Me parece que el problema se origina en la dificultad que hay en ordenar correctamente, en el interior mismo del discurso, el componente léxico, digamos la palabra, y el componente sintáctico, digamos la frase, y más allá de ella, la propia discursividad*”³⁸¹.

Ricoeur se limita a la exposición, pero no entra a discutir la tesis de T. Calvo, por la razón de que, aunque no lo afirme directamente, ubica tal problemática en un momento anterior a la teórica bifurcación de las dos hermenéuticas. Desde su talante conciliador difícilmente Ricoeur aceptaría el concepto de “ruptura” que postula T. Calvo, sin embargo sí aceptaría una cierta “discontinuidad” que no entraría en contradicción con lo postulado por T. Calvo: “*Ninguna de mis observaciones contradice la tesis de Tomás Calvo sobre la discontinuidad entre la hermenéutica de los símbolos y la hermenéutica del texto. Pretenden solamente situar esta discontinuidad en el segundo plano de problemas previos a la bifurcación entre las dos hermenéuticas*”³⁸².

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 142.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 142.

³⁸² *Ibid.*, p. 144.

José M^a. Rubio Ferreres parte de la misma constatación que Tomás Calvo, un viraje en el planteamiento hermenéutico de P. Ricoeur, aunque con derivaciones distintas. El mismo J. M^a. Rubio se muestra taxativo en su planteamiento: “*El principal motivo, a nuestro juicio, de este cambio de insistencia –subrayamos «cambio de insistencia» puesto que nos oponemos a la tesis de la «ruptura» del pensamiento de Ricoeur- fue la toma de conciencia, cada vez más clara, del carácter lingüístico de la experiencia humana*”³⁸³. De hecho, J. M^a. Rubio Ferreres localiza en la relación “*lenguaje-experiencia humana-realidad*” el eje central del pensamiento de Ricoeur. Para Rubio Ferreres estamos siempre ante un problema de lenguaje, y así lo constata en el mismo Ricoeur, ya que desde el principio lo que intenta Ricoeur es injertar la filosofía lingüística en la fenomenología, es decir, estamos ante el hecho de la creatividad semántica del lenguaje, hecho marcado por la ambigüedad y por el doble sentido. La hermenéutica es para Ricoeur una filosofía de la interpretación cuyo objeto fundamental es la palabra, palabra que es potencia, que tiene el poder de desplegar el ser nuevo que anuncia. Para poder desplegar ese ser nuevo, la palabra se sirve del sistema de signos que conforma el lenguaje. El lenguaje es la estructura que permanece independiente de quien habla, es una mediación, un vehículo que nos permite dirigirnos hacia la realidad. Sin embargo, para que el lenguaje alcance toda su riqueza necesita el acto del habla, si no permanece estructura, permanece simplemente como instrumento.

Rubio Ferreres desarrolla, a colación de la reflexión misma de P. Ricoeur, una “*hermenéutica del lenguaje religioso*” centrando su análisis en cómo P. Ricoeur introduce la cuestión hermenéutica en una reflexión filosófica sobre el discurso o texto religioso: “*Partimos de la tesis, según la cual, el lenguaje religioso, en tanto lenguaje poético o metafórico, es un <<discurso ficticio>>, aunque no desprovisto de <<referencia veritativa>>, según hemos afirmado antes. ¿Qué significa esto? Que en el discurso religioso, como en cualquier otro discurso, es pro-puesta siempre la <<cosa>> o <<mundo>> del texto a través de las distintas formas de discurso*”³⁸⁴. En la hermenéutica religiosa de Ricoeur, lo Sagrado permanece como manifestación anticipadora, pero que aún no poseemos, *in fieri*, sobre la que se hace necesaria una

³⁸³ *Ibid.*, p. 219.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 227.

hermenéutica crítica para con caer en ideologías, bajo un nuevo precepto: “*Hay que comprender para creer y hay que creer para comprender*”.

Ricoeur reconoce lo ejemplar y clarificador de la propuesta de J. M^a. Rubio que ha sabido llevar sus propuestas lingüísticas hasta sus últimas consecuencias: “*Lleva lo más lejos posible la exploración de las fuentes del lenguaje, que el fenómeno religioso maneja y la hermenéutica filosófica explora. Vuelve a encontrar en la dialéctica entre manifestación (de lo sagrado) y proclamación (del kerygma) una estructura hermenéutica comparable a la que gobierna la relación entre símbolo y metáfora. Este acercamiento es sin duda muy clarificador*”³⁸⁵.

Una de las primeras reflexiones en torno al pensamiento de P. Ricoeur fue la abordada en los años 70 por **Mariano Peñalver** en su obra *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur* (1978). Como señala Peñalver, Ricoeur se propuso elaborar una poética de las experiencias de creación y recreación, poética que constituiría una verdadera filosofía de la Trascendencia. La poética como disciplina descriptiva que es alude, tal como lo indica su raíz griega (fabricación de algo que resulta ser diferente de su autor), al carácter productivo de algunos tipos de discurso (sin distinguir entre prosa y poesía) y también del simbolismo. Ricoeur reconoce en los símbolos una singular potencia de invención o creación, es decir, de producción de *sentido*, la cual implica a su vez una función heurística, que es un poder de descubrimiento o invención de rasgos inéditos de la realidad, de aspectos inauditos del mundo, pero cuya fuente sigue ubicándose en la forma del pensar: “*La forma de pensar puede así comprenderse como la superabundancia de sentido que excede su desarrollo al contenido pensado «determinado» (suscitado, alimentado) por su «carácter» originario, por su entorno histórico*”³⁸⁶. De hecho, podríamos definir como de optimismo ilustrado la conclusión de M. Peñalver: “*Porque sólo bajo la forma del pensamiento abierto un sentido puede darse a los otros*”.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 245.

³⁸⁶ Peñalver, M. “Ricoeur: la forma del sentido”, en *Paul Ricoeur. Discurso filosófico y hermeneusis*, Revista *Anthropos*, nº 181, noviembre-diciembre 1998, p. 83.

En otro sentido, M. Peñalver ha abordado la filosofía de Ricoeur desde lo que ha denominado “*pensamiento de la intersección*”, que es aquel “*que situándose <<entre>> el pensamiento de la recolección (al modo de Gadamer) y el pensamiento del a diseminación (al modo de Derrida), nos ofrece y nos hace habitar aquellas encrucijadas donde se sitúan los conflictos y perplejidades*”³⁸⁷. Un pensamiento de intersección que se desarrolla a un doble nivel. A un *nivel dialógico*, es decir, en relación de posición del discurso respecto a los otros discursos, como a un *nivel dianoético*, es decir, en proceso mismo de constitución de sí mismo. Un *nivel dialógico* que apunta hacia el “*entreambos*”, que “*es el modo del pensar hermenéutico que punta a un inédito cuya conexión con los discursos ya formulados no consiste en recoger lo mínimo común entre ellos sino en la búsqueda simultánea de la distancia (el <<entre>>) y el de la fusión (el <<ambos>>), es decir, del lugar desde donde puedan ser pensadas sin contradicción la diferencia y la conciliación*”. A un *nivel dianoético*, esto es, lo concerniente al movimiento que adopta un pensar en la efectuación de su despliegue como discurso, se configura como un “*desde-hacia*”, donde “*el término <<desde>> contiene una idea de origen, de procedencia, y el término <<hacia>> una idea de dirección de un movimiento respecto al punto al que se abre. Ambos términos apuntan a la actualidad de un <<ya>> donde se encierra el contenido semántico de lo originario y de lo futuro*”³⁸⁸. Ricoeur reconoce que este segundo nivel ha sido sobre el que más ha incidido y el que más productivo se le ha revelado: “*Está muy claro que es este segundo nivel el que más ha atraído mi atención, aunque lo que se dijo del primero no carezca de interés*”³⁸⁹.

Juan Masiá ha calificado el proyecto filosófico de P. Ricoeur como “*el arte de la mediación*”, un arte de la mediación entre “*existencia y razón*”, “*comprensión y explicación*”, “*ficción y realidad*”, “*tiempo y eternidad*”, “*heteronomía y autonomía*” y entre “*filosofía y teología*”: “*Ricoeur es el filósofo de la mediación por excelencia. Conjuga lo francés, lo alemán, lo anglosajón. Acepta y critica lo existencial, lo*

³⁸⁷ Calvo Martínez, T, y Ávila Crespo, R. (eds.). *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación, o. c.*, pp. 349-349.

³⁸⁸ *Ibid.*, pp. 342.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 364.

fenomenológico, lo hermenéutico”³⁹⁰. La postulación de lo humano como animal hermenéutico transido e interpretado a través de signos, símbolos y textos.

Masiá resume la trayectoria filosófica de Ricoeur bajo la fórmula: “*del deseo de narrar a la narración del deseo*”. Un “*deseo de narrar*” que nos remite al tema de su filosofía de la voluntad: desemboca en la hermenéutica de los símbolos y acaba confrontando el conflicto con las diversas hermenéuticas. Un “*deseo de narrar*” que se desdobra en un primer periodo (*Lo voluntario y lo involuntario*, 1950; *Finitud y culpabilidad*, 1960) y un segundo periodo (*Sobre Freud*, 1965; *El conflicto de las interpretaciones*, 1969), que son reflejo de las dos caras de su hermenéutica: “*una esperanzada y otra angustiada, una sugeridora y otra cuestionadora, una que redescubre los símbolos y otra que destruye los símbolos*”³⁹¹.

En los años 70 y 80 Ricoeur proyecta y desarrolla, según Masiá, la segunda parte del lema citado: del “*deseo de narrar*” a la “*narración del deseo*”. Aquí será la narración la portadora y configuradora del deseo. Dos son las obras claves: *La metáfora viva* (1975) y *Tiempo y narración* (1983-85). “*Del deseo de narrar a la narración del deseo*” es la fórmula con la que Masiá condensa la clave del estilo de filosofar de Ricoeur: el arte de la mediación, de tender puentes y derribar fronteras.

Igualmente importante es el trabajo realizado por **Tomás Domingo Moratalla**. Tomás Domingo Moratalla es doctor en Filosofía y profesor de Filosofía Moral en la Universidad Complutense de Madrid.

Tomás Domingo en su tesis doctoral, *Creatividad, ética y ontología. La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur*, ya abordó la totalidad de la obra de Ricoeur bajo la óptica de lo que ha denominado como “*fenomenología poética*”. Con ello Tomás quiere indicar que la hermenéutica de Ricoeur es una hermenéutica fenomenológico-reflexiva cuya pretensión es recuperar el ser del yo (nivel ontológico) en las producciones en que éste muestra su efectividad (nivel lingüístico-hermenéutico)

³⁹⁰ Masiá Clavel, J. y Domingo Moratalla, T. *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998. p. 7.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 11.

a través, siempre, del trabajo del concepto (nivel metodológico). Todo ello es, en el fondo, una tarea ética que pide por parte del sujeto responsabilidad: *“Este recorrido es el que quiero indicar con la expresión fenomenología poética: la palabra poética crea, inventa, y así, al crear, descubre la realidad en y por un ser que es imaginación y posibilidad; realidad siempre finita, y también, por la acción del habitar poético, siempre abierta”*³⁹².

Desde esta *“fenomenología poética”*, Ricoeur aborda los tres hitos sobre los que ha desarrollado su reflexión: el *Yo*, que se correspondería con el momento reflexivo, el *Mundo*, donde ha desarrollado su idea de referencia, refiguración e iniciativa en el mundo, y el *Otro* como constitutivo de mi ipseidad. *Yo-Mundo-Otro* como constitutivos del triángulo hermenéutico de la experiencia. Ciertamente, Ricoeur no ha de dejado de insistir continuamente que el objetivo último de la filosofía es comprender la experiencia humana, en su amplitud y complejidad. *“La manera adecuada de acercarse a Ricoeur sería la siguiente: pasamos de la creatividad en el discurso (poética) a la creatividad en la acción (ética), para acceder al fundamento de la creatividad (ontología). Y a la vez pone de manifiesto el concepto de razón derivado de este camino (razón hermenéutica), que nace del triángulo hermenéutico de la experiencia (yo-mundo-otro)”*³⁹³.

³⁹² *Ibid.*, p. 127.

³⁹³ *Ibid.*, p. 129.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS Y ARTÍCULOS DE PAUL RICOEUR UTILIZADOS

- Ricoeur, P. “L’attention. Étude phénoménologique de l’attention et de ses conexions philosophiques”, *Bulletin du cercle philosophique de l’Ouest* 4 (1940) 1-28.
- *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence* (en colaboración con M. Dufrenne). París: Le Seuil, 1947.
- “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite” *Bulletin de la Société française de Philosophie* 45 (1950) 149-156.
- *Philosophie de la volonté I -Le volontaire et le involontaire*. París: Aubier, 1950. (Trad. esp. de Juan C. Gorlier, *Lo voluntario y lo involuntario I: El proyecto y la motivación*. Buenos Aires: Docencia, 1986. *Lo voluntario y lo involuntario II: Poder, necesidad y consentimiento*. Buenos Aires: Docencia, 1988).
- “Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1952) 1-16.
- “Morale sans péché ou peché sans moralisme?”, *Esprit* 22 (1954) 294-312.
- *Histoire et vérité*. París: Le Seuil, 1955. (Trad. esp. de A. Ortiz García, *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro, 1990).
- “Le sentiment” (1959), *A l’école de la phénoménologie*. París: Vrin, 1986.
- “L’antinomie de la réalité humaine et le problème de l’anthropologie philosophique” [conferencia pronunciada en Milán], *Il Pensiero* 5 (1960).
- “The Symbol... Food for Thought”, *Philosophy Today* 4 (1960) 196-207.

- *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*. París: Aubier, 1960. (Trad. esp. de Cecilio Sánchez Gil: *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982).

- *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. París: Aubier, 1960 (reed. 1988). (Trad. esp. de Cecilio Sánchez Gil: *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982).

- "The Antinomy of Human Reality" (1960) en Stewart, D. y Reagan, C. E. *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Boston: Beacon Press Books, 1978.

- *De l'interprétation - essai sur Freud*. París: Le Seuil, 1965. (Trad. esp. de A. Suárez: *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1970).

- "Appendice" en Bréhier, E. *Histoire de la philosophie allemande*. París: Vrin, 1967.

- *Entretiens Paul Ricœur/Gabriel Marcel* [con Gabriel Marcel]. París: Aubier-Montaigne, 1968.

- *Le conflit des interprétations -essais d'herméneutique*. París: Le Seuil, 1969. (Trad. esp. de A. Falcón: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: FCE, 2003).

- "Hope and the Structure of Philosophical Systems", *Proceedings of the American Catholic Association* 44 (1970) 59-69.

- *Cours sur l'herméneutique [1971-72]*. Louvaine: Institute Supérieur de Philosophie, 1972.

- "From Existentialism to Philosophy of Language", *Philosophy Today* 17 (1973) 88-96.

- *La métaphore vive*. París: Le Seuil, 1975. (Trad. esp. de Agustín Neira: *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980).

- *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas: Texas Christian University Press, 1976. (Trad. esp. de Graciela Monges Nicolau: *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, 1995).

- *Le discours de l'action*. París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977. (Trad. esp. de P. Calvo: *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1988).

- *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*. París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París 1981.

- "The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection", *International Philosophical Quarterly* 2 (1981) 191-218.

- *Temps et récit I - l'histoire et le récit*. París: Le Seuil, 1983. (Trad. esp. de Agustín Neira: *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 1995).

- *Educación y política*. Buenos Aires: Docencia, 1984.

- *Temps et récit II - La configuration du temps dans le récit de fiction*. París: Le Seuil, 1984. (Trad. esp. de Agustín Neira: *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI, 1995).

- *Temps et récit III - Le temps reconté*. París: Le Seuil, 1985. (Trad. esp. de Agustín Neira: *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 1996).

- *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires, Ed. Docencia, 1985.

- *Du texte à l'action -essais d'herméneutique II*. París: Le Seuil, 1986. (Trad. esp. de Pablo Corona: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE, 2002).

- *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Ed. Labor et Fides, Ginebra, 1986. (Trad. esp. de Irene Agoff: *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

- “Autocomprensión e historia” (1987), en Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo, R. (eds.). *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación [Actas del Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de P. Ricoeur, Granada 23-27 de noviembre de 1987]*. Barcelona: Anthropos, 1991.

- *Soi-même comme un autre*. París: Le Seuil, 1990. (Trad. esp. de Agustín Neira: *Si mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996).

- “Mimèsis, référence et refiguration dans Temps et récit”, *Études Phénoménologiques* 11 (1990) 29-40.

- “De la volonté à l’acte, un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira”, en Christian Bouchindhomme y Rainer Rochlitz (dir.). *Temps et récit en débat*, París: Actes Sud, 1990.

- *Liebe und Gerechtigkeit*. Tubinga: J.C.B. Mohr, 1990. (Trad. esp. de Tomás Domingo Moratalla: *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós, 1994).

- “The Conflict of Interpretation: Debate with Hans-Georg Gadamer”, *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*. Toronto: Harvester Wheatsheaf, Toronto, 1991.

- *L'Événement en perspective. (Raisons pratiques, épistémologie, sociologie, théorie social)*. París: École des Hautes Études en Sciences sociales, 1991.

- “Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages. Entretien”, *France catholique* 2338 (1992) 14-21.
- *Lectures 2. La contrée des philosophes*. París: Le Seuil, 1992.
- “De l’esprit”, *Revue philosophique de Louvain* 92 (1994) 246-253.
- *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. París: Esprit, 1995. (Trad. esp. de Patricia Wilson: *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Visión, 1997).
- *Le juste*. París: Esprit, 1995. (Trad. esp. de Agustín Domingo Moratalla: *Lo justo*. Madrid: Caparrós, 1999).
- *La critique et la conviction. Entretien avec Francois et Marc Launay*. París: Calmann-Lévy, 1995. (Trad. esp. de Javier Palacio Tauste: *Crítica y convicción. Entrevista con Francois Azouvi y Marc Launay*. Madrid: Síntesis, Madrid 2003).
- *Historia y narratividad* [compilación de textos]. Barcelona: Paidós, 1999.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Le Seuil, 2000. (Trad. esp. de Agustín Neira: *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE, 2004).
- “L’universel et l’historique”, *Magazine littéraire* 390 (2000), 37-41.
- *Le Juste II*. París: Esprit, 2001. (Trad. esp. de Tomás Domingo Moratalla y Agustín Domingo Moratalla: *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid: Trotta, 2008).
- *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. París: Stock, 2004. (Trad. esp. de Agustín Neira: *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Madrid: Trotta, 2005).

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AA. VV. *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997.
 - Albano, P. J. "Ricoeur contribution to Fundamental Theology", *Thomist* 46 (1982) 573-592.
 - Álvarez, E. *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Madrid: Trotta, 2009.
 - Anderson, P. S. *Ricoeur and Kant. Philosophy Of The Will*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
 - Anscombe, E. *Intention*. Oxford: Blackwell, 1958.
 - Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993.
 - Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Porrúa, 2003.
 - Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1990.
 - Bachelard, G. *La poética del espacio*. México: FCE, 1965.
 - Basombrío, M. A. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur*. Málaga: Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, 2008.
 - Benveniste, É. *Problèmes de linguistique générale*. París : Gallimard, 1966.
- Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI, 1971.
- Bremond, C. *Logique du récit*. París: Le Seuil, 1973.

- Bühler, P. et Karakassh, C. *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique el tectures de la Parole* (Actas congreso Neuchâtel 1994). Genova: Labor et Fides, 1995.
- Bultmann, R. *Jésus. Mythologie et démythologisation*. París: Le Seuil, 1968.
- Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo, R. (eds.). *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación* [Actas del Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de P. Ricoeur, Granada, 23-27 de noviembre de 1987]. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Casarotti, E. *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*. Córdoba (Argentina): EDUCC, 2008.
- Cerezo Galán, P. "La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito", en Ranch Sales, E. y Pérez Herranz, F. M. (eds.). *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes*. Alicante: Universidad de Alicante, 1998.
- Chomsky, N. *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. Madrid: Aguilar, 1970.
- Clark, S. H. *Paul Ricoeur*. Londres: Routledge, 1990.
- Collins, J. *El pensamiento de Kierkegaard*. Barcelona: Herder, 1990.
- Conill, J. *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Coseriu, E. *El hombre y su lenguaje: estudios de teoría y metodología lingüística*. Madrid: Gredos, 1977.
- Danto, A. C. "Basic Actions", *American Philosophical Quaterly*, 2 (1965) 141-143.
- De Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1971.

- Dilthey, T. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Alianza, 1997.
- Domingo Moratalla, T. "Del sí mismo reconocido a los estados de paz. P. Ricoeur: caminos de hospitalidad", *Pensamiento* 62 (2006) 203-230.
- Dosse, F. *Paul Ricoeur: le sens d'une vie*. París: La Decouverte, 1997.
- Eliade, M. *Traité d'Histoire des Religions*. París: Payot, 1968.
- Fidalgo Benayas, L. *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Valladolid, 1996.
- Frege, G. "On sense and reference", en Geach, P. y Black, M. (Eds.). *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
- Freud, S. *Totem y tabú*. Madrid: Alianza, 1999.
- Gadamer, H. G. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1977.

Das Problem der Sprache. 8 Deutscher Kongress für Philosophie. Heidelberg, 1966.

¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a Cristal de aliento de Paul Celan. Barcelona: Herder, 1999.

"Phénoménologie, herméneutique, métaphysique", *Revue de Métaphysique et de Morale* 98 (1993) 479-488.

- Gisel, P. "Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken", en Ricoeur, P. y Jüngel, E. *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1974.

- Gordon Gruenler, R. *Meaning and Understanding. The philosophical framework for biblical interpretation*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1991.

- Greimas, A. J. *Semántica estructural*, Madrid: Gredos, 1973.

Du sens. Essais sémitiques. París: Le Seuil, 1970.

- Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999.

Introducción a Gadamer. Barcelona: Herder, 2003.

- Gutting, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- Hart, H. L. A. "The Ascription of Responsibility and Rights", *Proceedings of the Aristotelian Society* 49 (1948) 171-194.

- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: FCE, 2009.

¿Qué es metafísica? y otros ensayos. Buenos Aires: Siglo XXI, 1984.

- Hesnard, A. *La obra de Freud*. México: FCE, 1972.

- Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo, 1997.

- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962.

- Jeanrond, W. “Les déplacements de l’herméneutique au XXe siècle”, en Bühler, P. y Karakash, C. *Quand interpréter c’est changer. Pragmatique et lectures de la Parole* [Actas congreso Neuchâtel 1994]. Génova: Labor et Fides, 1995.

- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza, 2004.

- Kerbs, R. “Pensar a partir de Kant: la interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur”, *Diálogo Filosófico* 58 (2004) 97-118.

- Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. Madrid: Guadarrama, 1984.

- El concepto de angustia*. México: Austral, 1998.

- Temor y temblor*. Madrid: Tecnos, 2001.

- Koselleck, R. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

- Lamanna, E. P. *Historia de la Filosofía. La Filosofía del siglo XX*. Buenos Aires: Edicial, 1998.

- Lanceros, P. *La herida trágica*. Barcelona: Anthropos, 1997.

- Landsberg, P. L. *Problemas del personalismo*. Madrid: Mounier, 2006.

- Lévi-Strauss, C. *Las estructuras elementales de parentesco*. Barcelona: Paidós, 1998.

- Lledó, E. *El surco del tiempo*. Barcelona: Crítica, 1992.

- Maceiras, M. *¿Qué es la filosofía? El hombre y su mundo*. Madrid: Cincel, 1985.

- Marcel, G. *Diario metafísico*. Madrid: Guadarrama, 1969.

Pour une sagesse tragique et son au-delà. París: Plon, 1968.

- Marion, J. L. *Reduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phenomenology*. París: P.U.F., 1989.
- Martínez, A., “La filosofía de la acción de Paul Ricoeur”, *Isegoria* 22 (2000) 207-227.
- Martínez Sánchez, A. *Ricoeur (1913-)*. Madrid: Del orto, 1999.
- Masiá Clavel, J. y Domingo Moratalla, T. *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
- Melden, A. I. *Free Action*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961.
- Mongin, O. *Paul Ricoeur*. París: Le Seuil, 1994.
- Mounier, E. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus, 1972.

Le personnalisme (1949). París: P.U.F., 1985.

El personalismo, en *Obras* [Tomo III]. Salamanca: Sígueme, 1990.

- Navarro Cerdón, J. M. “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en Aranzueque, G. (coord.). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997.
- Ortega y Gasset, J. *Tríptico. Mirabeau o el político, Kant, Goethe desde dentro*. Madrid: Espasa-Calpe, 1948.

- Ortiz-Osés, A, y Lanceros, P. (Dir.). *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- Ortiz-Osés, A. *Las claves simbólicas de nuestra cultura*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- Pannikar, R. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- Parfit, D. *Personas, racionalidad y tiempo*. Madrid: Síntesis, 2004.
- Peñalver, M. *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1978.
- Pépin, M. *Mythe et allégorie*. París: Aubier, 1958.
- Philibert, M. *Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*. París: Le Seuil, 1971.
- Pöggeler, O. *El camino del pensar de M. Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986.
- Propp, V. *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1981.
- Putti, J. *Theology as Hermeneutics. Paul Ricoeur's Theory of Text Interpretation and Method in Theology*. San Francisco: International Scholars Publications, 1994.
- Recas Bayón, J. *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- Rodríguez, F. J. *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1991.
- Roviello, A.-M. "L'horizon kantien", *Esprit* 140-141 (1988) 152-162.
- Sáez Rueda, L. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta, 2001.

- Schleiermacher, F. *Hermeneutik*. Heidelberg: M. Kimmmerlé, 1959.
 - Schökel, L. A. *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Trotta, 1994.
 - Searle, J. *Actos de habla*. Madrid: Cátedra, 1986.
 - Smitheram, V. "Man, Mediation, and Conflict in Ricoeur's Fallible Man", *Philosophy Today* 12 (1981) 357-369.
 - Stewart, D. y Reagan, C. E. *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Boston: Beacon Press Books, 1978.
 - Strawson, P. "On referring", *Mind* 59 (1950) 320-344.
 - Taylor, Ch. *The Explanation of Behavior*. Londres: Routledge y Kegan Paul, 1964.
- Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Trevijano Echeverría, R. "La dimensión horizontal de la esperanza en el pensamiento de Paul Ricoeur", *Scriptorium victoriense* 19 (1972) 5-34.
 - Urs von Balthasar, H. *El cristiano y la angustia*. Madrid: Caparrós, 1998.
 - Van der Leeuw, G. *La religion dans son essence et ses manifestations*. París: Payot, 1955.
 - Vansina, F. D. *Paul Ricoeur. Bibliography 1935-2008*. Lovaina: Leuven University press, 2008.
 - Vardy, P. *Kierkegaard*. Barcelona: Herder, 1997.

- Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Veney, P. *Sobre el individuo*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
- Vergalito, E. “¿Ricoeur vs. Derrida? Hacia una aproximación entre hermenéutica y deconstrucción”, *El Pensadero. Revista de Filosofía* 1 (2005).
- Weeb, E. *Philosophers of Consciousness*. Washington: University of Washington Press, 1988.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

- Cragnolini, M. “Paul Ricoeur, una filosofía del diálogo”, en: <http://www.fce.com.ar//detalles libro.asp? IDL=3089>.
- Edney, M. D. “Jaspers and Ricoeur on the Self and the Other”, en: <http://news-business.vlex.com/vid/jaspers-and-ricoeur-on-self-other-62203517>
- Leichter, D. *The Poetics of Remembrance: Communal Memory and Identity in Heidegger and Ricoeur*, en: http://epublications.marquette.edu/phil_diss/
- Martínez Sánchez, A. “Recepción de Paul Ricoeur en español: bibliografía en castellano”, en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80912704>
- Rivera Castro, F. “El imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*”, en: http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art81/dic_art81.pdf